

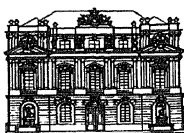
**INSTITUT FÜR KULTUR- UND GEISTESGESCHICHTE ASIENS
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN**

INSTITUT FÜR INDOLOGIE DER UNIVERSITÄT WIEN

**WIENER ZEITSCHRIFT
FÜR DIE
KUNDE SÜDASIENS
UND
ARCHIV FÜR INDISCHE PHILOSOPHIE**

Herausgegeben von
GERHARD OBERHAMMER

Band XLII
1998



**VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 1998**

Gedruckt mit Unterstützung des
Bundesministeriums für Wissenschaft und Verkehr in Wien

Redaktion: Univ.-Doz. Dr. Ch. H. WERBA
Institut für Indologie der
Universität Wien

Alle Rechte vorbehalten

ISBN 3-7001-2709-X

ISSN 0084-0084

Copyright © 1998 by

Österreichische Akademie der Wissenschaften Wien
Satz und Belichtung: Weitzer & Partner GmbH, Graz
Druck: 1. Aichfelder Druck Ges.m.b.H., Judenburg

INHALT

STANLEY INSLER: On the Recensions of the Atharva Veda and Atharvan Hymn Composition	5
TORKEL BREKKE: The Skandhaka of the Vinaya Piṭaka and its Historical Value	23
HENK W. BODEWITZ (– LEENDERT A. VAN DAALEN†): Vākpatirāja's Gaudāvaha	41
JÜRGEN HANNEDER: Śaiva Tantric Material in the Yogavāsiṣṭha	67

Archiv für indische Philosophie

THOMAS OBERLIES: Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Edition und Über- setzung von Adhyāya IV–VI (Studien zu den “mittleren” Upaniṣads II – 3. Teil)	77
PETER SKILLING: The Sūtra on the Four Conditions. A (Mūla-) Sarvāstivādin Discourse on Causality	139
FERNANDO TOLA – CARMEN DRAGONETTI: Against the Attribution of the Vighrahavyāvartanī to Nāgārjuna	151
MARCUS SCHMÜCKER: Raum-zeitliche ‘Wirklichkeit’ bei Vimuktāt- man. Zu <i>bheda</i> -, <i>prapañca</i> - und <i>pramāṇa</i> - in der Iṣṭasiddhi ..	167
Am Institut für Indologie gearbeitete Dissertationen und Diplom- arbeiten	181
Anzeigen	187

ON THE RECENSIONS OF THE ATHARVA VEDA AND ATHARVAN HYMN COMPOSITION

By Stanley Insler, Yale University

1. The existence of two independent recensions of the Atharva Veda, the Śaunaka Śākhā (= Ś.) or vulgate and the Paippalāda Śākhā (= P.) has provided us with a valuable means of text criticism of the Atharvan hymns. No one can doubt that the appearance of two versions of essentially the same *sūkta* offers a powerful tool for restoring corrupt readings in one or even both versions of the same hymn, and the efforts to date dealing with Atharvan text criticism have been directly towards this goal. This is, naturally, a legitimate and important aspect of understanding the often obscure meaning of much Atharvan poetry.

However, the fact that we possess two very different recensions of the Atharvan hymns offers us another important tool for text criticism of a very different nature. Separate and frequently variant recensions of the same corpus of hymns can also be utilized for the task of understanding the methods by which the Atharvan versifiers pieced together their efforts at hymn composition. This is made possible because both known recensions of the Atharvan Saṃhitā often present versions of the same hymn that differ not only in the choice of forms, words, phrases or whole lines (*pāda*), but that also differ in the sequence and number of stanzas constituting a recognized *sūkta* in the respective collections, a phenomenon that rarely appears among the *mantras* compiled in the *saṃhitās* of the other Vedas.

The reason for this greater display of variation in the received versions of the Atharvan hymns is not difficult to understand. Since the Atharvan compositions did not originally play but perhaps the most peripheral role in the solemn *śrauta* rituals, there was no need to preserve the hymns in a form that approached the attempt at orthodox transmission seen in the recensions of the *mantra* material centered on the holy rites and their fixed requisite liturgies. Consequently, for the Atharvan hymns a greater laxity prevailed, one which permitted changes, permutations, additions and remakings in the poetry of the original Atharvan corpus. The result of these secondary transformations is what we often see in variant versions of the same *sūkta* in each recension. And herein lies their true importance. An examination

of these variations reveals quite frequently the techniques by which the Atharvan versifiers reworked their materials, and by implication, the methods by which the older bards originally composed their hymns.

Since space is limited, I can only deal with the simplest type of example in this paper. Hence I will treat the obvious case of reworking through expansion; that is, the situation in which the two versions of a *sūkta* appear with a different number of verses in each *śākhā*.¹ Mention will be made of variant sequence of verses where necessary, as well as other aspects of hymn reworkings. Although the problem may seem trivial, it is interesting how much information can be culled by examining this simple technique. The examples are chosen from Śaunaka Book 2, which essentially corresponds to Paippalāda Book 2, where the normal number of stanzas in the hymns of each of these books is the standard of 5.² Thus we shall examine the cases in Ś. 2 where the norm of 5 verses is exceeded or where a 5 stanza hymn corresponds to one with fewer or more stanzas in P.³ I omit discussion of the *yajus* confectations, Ś. 2.16 through 23, because they do not offer any interesting information and because they are, after all, the simplest types to rubricate. Series of the sort *ójo 'sy ójo me dāh svāhā*, *sáho 'si sáho me dāh svāhā*, etc. (Ś. 2.17.1–2, etc.) can be easily expanded to any length.⁴

The various techniques of expansion can be treated typologically, and this is the approach adopted here. Examples are grouped according to whether the expansions involve

- (1) the addition of a single stanza at (A) the end, (B) the beginning or (C) in the middle of a hymn
- (2) the addition of a fixed group of stanzas, usually 3 in number, to the hymn
- (3) the creation of additional stanzas through poetic devices, most frequently by *pāda* or distich elaboration, or by refrain.

¹ In the following discussion the terms verse and stanza are used interchangeably. The term 'verse line' (*pāda*) refers to the individual poetic lines which constitute a verse/stanza.

² Cf. M. BLOOMFIELD, *The Atharva-Veda*. [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde II/1B]. Strassburg 1899 (= AV), p. 36, and W.D. WHITNEY – CH.R. LANMAN, *Atharva-Veda Samhitā Translated with a Critical and Exegetical Commentary*. 2 vols. [HOS VII–VIII]. Cambridge, Mass. 1905 (= AVT), I/cxlviii.

³ Remarks of this type are found in AVT in the notes to the individual hymns, but the material is not treated systematically. BLOOMFIELD, AV 36f., briefly investigated these problems for Ś. 1, but noted that the P. text, unavailable to him at that time, would place matters beyond the realm of skepticism.

⁴ Citations from Ś. follow most of the emendations incorporated by M. LINDENAU in the 2nd Edition (Berlin 1924), p. VIIIff.

(1A) ADDITION OF A SINGLE VERSE AT THE END OF THE HYMN

2. This is the simplest manner of expansion. A tag verse is appended from another source on the same theme, and the catenary link is usually represented by the mention of the same divinity, entity or object that is the subject of the piece, sometimes by verbal or phrasal similarities.

Ś. 2.35 (to Viśvakarman)	1	2	3	4	+5
= P. 1.88	3	1ab, 2cd	2ab, 1cd	4	

The 4 stanzas of P. represent the original version insofar as they are included in its 1st Book (norm of 4 stanzas) and correspond to a series of 4 YV *mantras* (TS 3.2.8.1–3 etc.). Ś. has borrowed its 5th verse from its own 19.58.5, linked to 1–4 by the appearance of *viśvākarman* in every verse. This is a case of simple concatenation on the divinity's name in the same context of worship (here attributes of the *yajña*), with all stanzas in trimeter verse forms.

Ś. 2.4 (to <i>jaṅgiḍā</i> amulet)	1–5	+6
= P. 2.11	1–5	

Verses 1–5 form a unit in that all contain the terms *jaṅgiḍā* and *viṣkandha* that concatenate. Ś. 6 attests only the term *jaṅgiḍā* and is almost identical with its own 19.34.4, from another *jaṅgiḍā* hymn in the same meter. This represents another case of appendage from a hymn of similar content (1a *dīrghāyutvāya* : 6d *prā ṇa āyūṁṣi tāriṣat*) in similar meter (*anuṣṭubh*).

Ś. 2.28 (for old age)	1–4	+5
= P. 1.12	1–4	(15.5.3)

Again, the inclusion of the P. version of 4 verses in its 1st Book reveals that this hymn originally consisted of 4 stanzas, to which a tag verse, in the same meter, was added from another source which appears in Book 15. The deities addressed in the original are (1) Mitra, (2) Mitra – Varuṇa

– Agni, and (4) Aditi. The added verse has Agni, Varuṇa, Mitra, and Aditi, thus integrating all the previously mentioned gods. This stanza thus was selected on the basis of named deities and the fact that it also expresses the wish for old age (1a *túbhyam evá jariman vardhatām ayám* : 5d *jarádaṣṭir yáthāsat*); note also the similarity of 1c (*māléva putráṁ* ...) and 5c (*mālévāsmái* ...), forming a minor type of association based upon parallel placement of the same phrase within stanzas.

(1B) ADDITION OF A SINGLE VERSE AT THE BEGINNING OF A HYMN

3. None occurs in Ś. 2 by chance, but the phenomenon is frequent enough elsewhere in the Saṃhitā. The attached verse most often is borrowed from a similar hymn on the basis of some conspicuous link.

Ś. 1.13 (to lightning)	+1	2–4
= P. 19.3	(15.20.8)	4–6

Stanza 1 is clearly additional since the equivalent P. verse appears in a separate location from the remaining corresponding verses. The opening phrase *nāmas te* of *pādas* 1a-c provided a link with the first line *nāmas te pravato napāt* of stanza 2, especially since both verses are composed in *anuṣṭubh*. Because stanzas 3 and 4 are written in contrasting trimeter verse, Ś. 2 = P. 4 was probably an independent verse at an earlier time, joined to its following stanza on the basis of the similarity between 2a and 3a (*pravato napān nāma evāstu túbhyam*). This addition, completing a *trca* grouping, however, goes back to the 'Ur'-Atharvan period insofar as the P. correspondence is found in Book 19, where *trca* blocks are standard. The Ś. hymn, standing in Book 1 (norm of 4 verses), indicates that a variant of the composition had expanded to 4 verses before its own separate recension had been compiled. Otherwise, the Ś. version would have appeared in its Book 6 (*trca* collection), with the appended verse added at a later time. On the possibility of internal reconstruction of hymns, see below §10.

(1C) ADDITION OF A SINGLE VERSE IN THE MIDDLE OF THE HYMN

4. The same principles as above are also valid in this case.

Ś. 2.14 (against <i>sadānvās</i>)	1	2	3	+4	5	6
= P. 2.4	1	4	5	(5.1.4)	2	3

Neither hymn has the correct verse count. Verses 1–5 form a unit in each recension since they are *triṣṭubh-jagatī* and the 1st and 5th verse each opens with *dyāvāpr̥thivī/ī* (framing principle). The last 2 stanzas are in *anuṣṭubh*, hence not original, and verse 6 = RV 6.52.2. Borrowed *mantras* of this type often begin a set of secondary stanzas.⁶ Thematically the last 3 verses are different from the main body, but they did form a fixed grouping. They were appended to the original 5 verses insofar as verse 6, containing *tāpūṁṣi* (c) and *śocatu* (d) in the P. version (= RV *verbatim*), patterned with *tapyantām* (1d) and *śocatā* (P. 2b = Ś. 3b). This shows that the P. sequence of 1–2 (= Ś. 1, 3) was original. The addition was probably first made in P., then it was imitated by the Śaunaka tradition, which then altered the original 6d (*brahmadviṣam abhī tāṁ śocatu dyāuḥ*) to *brahmadviṣam dyāur abhisāmtapāti*, replacing *śocatu* with a word linking with *tāpūṁṣi* in the preceding *pāda*.

Ś. 2.24 (against <i>kimīdins</i>)	1–5	+6–7–8
= P. 2.42	1–5	+8–7–6

This hymn is really a single repeated stanza about sorcerers and *kimīdins*, to which a series of vocatives is prefaced in each new verse naming the various types of *kimīdins* etc. Again, we are confronted with a *yajus* type in the garb of a *sūkta*. Since the first 5 verses agree in both recensions, they seem to represent the original composition, to which was appended another group of 3 similar verses, first composed in one of the *śākhās* and then borrowed by the other. Essentially this is an easy type to expand endlessly.

Ś. 2.5 (in praise of Indra)	1	2	3	4	+5–6–7
= P. 2.7	1	3	4	2/5	

This is a more interesting example. Ś.'s verses 5–7 repeat RV 1.32.1–3, the famous *indrasya nū vīryāṇi* hymn, and are not original. The P. version of the hymn is written in the rare pentad stanza form of 5 groups of 5 syllables: 1 *indra juṣasva*, *āyāhi sūra*, *pibā sutasya*, *madhoś*

⁶ Compare composite hymns such as P. 4.17 consisting of 7 stanzas of which the last three (5–7) are identical with RV 1.191.15–14–13, or P. 5.18 (9 stanzas), where stanzas 1–5 = RV 10.137.1–5, 7 = RV 10.60.12, and 8–9 = RV 10.137.4, 6.

cakānaḥ, *cārur madāya*, etc. Śaunaka, like SV 2.302–304 and ŚāṅkhŚS 9.5.2, has tried to rewrite this uncommon verse form in *anuṣṭubh*s in its first 4 stanzas (beginning with *indra juṣāsva prāvaha, āyāhi sūra hāribhyām*), but without real success. Its 4th verse, an attempt at *triṣṭubh*, is a conflation of P. stanzas 2 and 5. Consequently, the original Śaunaka version also had 5 stanzas, warranted by its inclusion in the 2nd Book. The tag verses naturally follow the statement of line 4c: ‘Indra, hear my calls, enjoy my songs’. The songs follow, borrowed from RV 1.32. This expansion is poetically driven.

Ś. 2.36 (to find a husband)	1	2	3	4	5	+6–7–8
= P. 2.21	1	3	2	4	5	+6

Both versions contain excess verses; the original hymn is reflected in the first 5 stanzas. P. has added a single verse, the second half of which contains *patibhyas ... pratikāmāya vettave* concatenating with 5d (*yāḥ patih pratikām,yāḥ*). This verse belonged to a *trca* known to the Śaunaka versifier, which contained parallel lines (*yó varāḥ pratikām,yāḥ* [6d], ... *pátibhyas ... pratikāmāya* [7cd], and *ānayatu pátir yāḥ pratikām,yāḥ* [8b]), again concatenating with 5d (*yó varāḥ pratikām,yāḥ*). Both additions appear to be independent of one another, but drawn from the same source.

Ś. 2.29 (for long life etc.)	1–3 (older: +3)	4–7
= P. 1.13	(19.17.10–12)	1–4

The Śaunaka hymn is composed of 2 separate parts as the Paippalāda correspondences instantly reveal, each in its proper place in the *saṃhitā*. Yet Ś. must have had 5 verses to have been included in Book 2. Consequently, the opening triad, found in P. 19, must stem from an independent source. As verse 1 is the only *anuṣṭubh* in an essentially *triṣṭubh* hymn, verse 2 being linked to it by the interplay of *āyúṣya* (1c) and *āyus* (2a), it is reasonable to suppose that the Śaunaka original began with verse 3 (= MS 4.12.3, TS 3.2.8.5, etc.), and shows the frequent technique of prefacing an Atharvan hymn with a YV verse.⁷ The beginning stanza of the original hymn was chosen because of the link of *ūrjam* (3a), *ūrjam* (5) and *ūrjām* (7b). Note also the mention of

⁷ Compare Ś. 1.31 = P. 1.22, with vs 1 = TB 2.5.3.3; Ś. 3.19 = P. 3.19, with vs 1 = VS 11.81 and TS 3.1.10.3; etc.

Indra in 3c and 7a, creating a framed composition, with the rhetorical technique employed in the use of *dyāvāpṛthivī* in Ś. 2.12 above (p. 10). When the new triad (= P. 19.17.10–12) was composed, the Ś. hymn was secondarily altered.

(3) EXPANSION THROUGH POETIC DEVICES

6. These devices involve selecting a *pāda* or distich and treating it as a refrain throughout the body of the hymn or in a set of successive stanzas. A comparable technique is employed by separating an original 4 line stanza in half and combining each distich with a half stanza from a different source, a device parallel to the frequent interchange of distichs from adjacent verses (type Ś. 1ab-1cd – 2ab-2cd = P. 1ab+2cd – 2ab+1cd). Such methods of expansion must have been employed while the poetic craft of the bards was still alive in that they require an ability beyond stringing verses together on the basis of exterior similarities. These hymns present the most interesting aspects of secondary poetic elaboration.

Ś. 2.10.1–8 ≈ P. 2.3.1–5 (for release from various evils)

The 5 stanzas of P. also occur at TB 2.5.6.1–2 and MP 2.12.6–10, thus guaranteeing their originality as a unit and the correct placement of this hymn in P. Book 2. The true relationship between the variant hymns can be seen in the following way:

Ś. 1	2	3	4	5	6	7	8
= P. 1	2ab +4cd	2cd +4cd	3ab +4cd	3cb +4cd	5ab +4cd	5cd +4cd	4ab +4cd

The Ś. versifier has simply extracted the distich *evāham tvām kṣettriyaṁ nīrṛtyā jāmīśamsād, druho muñcāmi vāruṇasya pāsāt* that corresponds to the second half of P. verse 4 and treated it as a refrain. By appending this refrain to every half verse of a version almost identical to P., he was able to create 2 stanzas from each original one:

Ś.	P.
<i>śam te agniḥ sahādbhīr ... evāham tvām kṣettriyaṁ ... 2 </i>	<i>śam te agniḥ sahādbhīr ... 2ab </i>
<i>śam te vāto antārikṣe ... evāham tvām kṣettriyaṁ ... 3 </i>	<i>śam antarikṣam sahavātam ... 2cd </i>

<i>imā yā devīḥ pradīśas ...</i> <i>evāhaṃ tvāṃ kṣettriyaṇ ... 4 </i>	<i>imā yā devīḥ pradīśas ...</i> /3ab/
<i>tāsu tvāntār jarāsy ādadhāmi ...</i> <i>evāhaṃ tvāṃ kṣettriyaṇ ... 5 </i>	<i>tāsv etaṃ jarasa ādadhāmi ...</i> /3cd/

This did not occur in the first stanza because the refrain itself is a variant of the opening 2 *pādas* of the hymn that run *kṣettriyaṇ tvā nīrṛtyā jāmīśamsād* etc. This technique of expansion by repeating *pādas* as refrains in successive stanzas is a known method of poetic elaboration and occurs in the RV, especially among Kaṇva bards⁸.

Ś. 2.27.1–7 ≈ P. 2.16.1–5 (for victory in the disputation)

Ś. 1	2	3	4	5	6	7
P. 1	2ab +1cd	2cd +1cd	3ab +1cd	3cd +1cd	4ab +1cd	5

Much like Ś. 2.10, this original hymn of 5 verses has been expanded by taking the second distich of the first verse (*prāsaṃ prātiprāśo jah.y, arasān kṛṇ.v ośadhe ||*) and treating it as refrain in the following 4 verses, each of which has been built upon the successive half verses of the original form of the hymn. In this manner 2 original stanzas have been increased to 4 in Ś., and the whole hymn expanded quite smoothly into 7 verses.

Ś. 2.32.1–6 ≈ P. 2.14.1–5 (against worms)

Ś. 1	2	3	4	5	6
P. 1	2ab +x	5	3ab +2cd	3cd +y	4

Another example of expansion through the separation of original distichs into individual stanzas to which another distich is added. In this case, however, the expansions used in Ś. 2 and 5, indicated by x and y, are not taken from the original hymn itself. The first distich (2cd) used is *śṛṇāmy asya prṣṭīr, āpivṛścāmi yāc chīrah ||*, and most probably formed half of a separate stanza with 6ab (*prā te śṛṇāmi śṛṇge, yā-bhyāṃ vitudāyāsi*) as its other half. Both parts express a coherent, related picture, and owing to their content, they were able to serve as

⁸ Cf. the RV hymns 8.31, 35–37, and 58–59.

the source for expansion in a hymn dealing with the destruction of worms. The second distich (*átho yé kṣullakā iva, sárve té kṛimayo hatāḥ* // [5cd]) was probably drawn from another lost stanza, chosen because it concatenated with the phrases *ható rājā kṛimīṇām* (4a), *ható hatāmā-tā kṛimīr* ... (4cd), and *hatāso asya veśāso* ... (5ab).

Ś. 2.33.1–7 ≈ P. 4.7.1–8 ≈ RV 10.163.1–6
(to dispel *yakṣma* from body parts)

Ś. 1	2	3	4	5	6	7
P. 1	2	3	4ab +5d	6	5ab, 4cd	7ab, 7c +8cd
RV 1	2	3c	3ab	4		6ab

The original Atharvan hymn consisted correctly of 5 stanzas, drawn from RV 10.163.1–3, 4 and 6. The hymn was then expanded by dividing up the original RV stanza 3 into 2 new verses, each built upon one of the old distichs, and further additions were made by appending other body parts to fit the simple formula *yākṣmam ... vivṛhāmi te* that occurs in the second half of every stanza. In short, the hymn has been expanded by the creation of a variable refrain. The P. version had already increased to 7 stanzas when it was taken into its 4th Book (7 stanza norm). Its final verse 8 is an expansion of the concluding verse of Ś. 7 which has 5 *pādas*. All that constitutes an interesting case where the originals of each recension were already different when they entered into their respective collections.

7. Sometimes two techniques are simultaneously employed in order to elaborate a simpler original hymn. Such examples include appendage of additional stanzas to both the beginning and end of the hymn, and the combination of additive stanzas accompanied by refrain expansions. The former type does not occur in Śaunaka Book 2, but I give an example from its Book 4.

Ś. 4.7 (against poison)	+1	2–6	+7
P.	5.8.8	2.1.1–5	6.11.2

The five stanzas of Ś. 2–6 (= P. 2.1.1–5) form the original hymn, noted by the appearance of the hymn in P. Book 2 (norm of 5 stanzas). The

unity of the original composition is marked by the repetition of *karambhā* (2d, 3a) and the *pāda*-final phrase *nā rūrupaḥ* (3, 5–6)⁹. To the older structure of the composition the Śaunaka poet prefaced stanza 1, chosen because of *viṣām* in 1d, linking with *viṣām* in 2a. Therein he might have been motivated by the fact that this stanza is not only treating the same subject, but even using the same meter, in this case *anuṣṭubh*. Finally, a tag verse was added, although the rationale for the appended stanza is not at all clear. However, because the Ś. hymn is found in its 4th Book (norm of 7 stanzas), the expanded hymn must have existed in its current form before taken in its collection.

S. 2.3 (remedy against flux)	1	2	(+)3	4	5	+6
= P. 1.8	1	2	3a, 3cd	4	3	

Ś.'s first 5 verses are *anuṣṭubh*, stanza 6 consists of 3 *pādas* in trimeter meter (the last hypermetric) and consequently appears to be secondary, particularly insofar as it deals with Indra's slaughter of demons in a hymn whose theme is centered upon remedies against bodily discharges (*āsrāvā*). The resulting hymn in 5 stanzas conforms to the norm of the book. But Ś. 3 in turn looks like a new confection, composed by taking 3 *pādas* of its own 5th stanza (= 3 *pādas* of P. 3) and prefixing a new opening quarter verse, thus creating a refrain employed through stanzas 3 to 5. The relationship in the verse structures appears in the following manner:

Śaunaka 2.3.3	Śaunaka 2.3.5
<i>nīcāiḥ khanant,y āsurā arussrāṇam idāṃ mahāt / tād āsrāvāsya bheṣajām tād u rógam anīnaśat //</i>	<i>arussrāṇam idāṃ mahāt prthivyā ādh,y ūdbhṛtam / tād āsrāvāsya bheṣajām tād u rógam anīnaśat //</i>

The resulting underlying hymn of 4 stanzas mimics the Paippalāda version of 4 stanzas properly placed in its opening Book 1.

8. Lest one believes that only the Śaunaka Śākhā has tinkered with the original hymns whereas the Paippalāda one has maintained the underlying compositions, I give an example from Ś. Book 2, where the P. variant exceeds the Ś. verse count.

⁹ In 5d = 6d expanded into a *pāda* refrain: *ābhrikhāte nā rūrupaḥ //*.

P. 4.13 (to the <i>prśniparnī</i> plant)	1	2	+3-4	5	6	+7
= Ś. 2.25	1	2		4/5	3	

The Ś. hymn is composed of 5 *anuṣṭubhs*; similarly the P. hymn of 7 stanzas is basically an *anuṣṭubh* hymn. P. verse 5 consisting of 6 *pādas* represents a conflation of Ś. 4 and 5. Hence both hymns originally consisted of 5 stanzas. P. has first inserted 2 verses between its stanzas 2 and 5 containing the words *prśniparnī* and *kaṇva*, which form a catenary link with the same terms in its verse 2. Then a tag verse was added containing *prśniparnī* and the term *sphāti*, recalling identical terms in its penultimate 6th stanza. In fact, the final stanza appears to be an old variant of P. 6, since 6b (*yaś ca sphātiṃ jīhṛṣati*) seems to have been the model for 7b (*yā naḥ sphātiṃ upāharān*).

9. Such are the examples of variant hymn versions when the hyperstrophic Śaunaka *sūktas* of Book 2 are compared with the corresponding Paippalāda compositions. From the discussion of the examples certain important conclusions can be drawn.

The techniques of hymn expansion are all based upon various linking or catenary features that chain elements of preceding or following verses with parallel elements of the additions, thus creating a sense of thematic and rhetorical unity to the composition. These expansions involve the trivial addition of a single verse or a typical group of 3 (*trca*), both usually borrowed, that is, repeated, from an extant source attested elsewhere in one or the other recension of the Saṃhitā. The other prominent technique is the elaboration of a hymn by the conversion of one *pāda* or distich among its stanzas into a refrain that is compositionally exploited throughout most of the remaining stanzas of the hymn. This technique, in truth, represents the ultimate form of concatenation¹⁰.

All of these techniques are known from the Rgveda, where they occur in very limited distribution. Repetition of whole stanzas from another hymn, not serving as repeated hymn-final refrains, is a feature of hymns of the 1st and 8th *maṇḍalas*.¹¹ Apart from the 9th *maṇḍala*, hymns composed of groups of 3 stanzas (*trcas*) are found largely in the

¹⁰ Cf. M. BLOOMFIELD, *Rig-Veda Repetitions. The Repeated Verses and Distichs and Stanzas of the Rig-Veda in systematic presentation and with critical discussion*. 2 vols. (Part 1-3). [HOS XX & XXIV]. Cambridge, Mass. 1916 (= RVR), I/675f.

¹¹ For lists of these, cf. BLOOMFIELD, RVR II/494ff.

8th *maṇḍala*. Refrain distichs are again predominantly met in the 8th *maṇḍala* and parts of the 1st,¹² and the particular technique of treating the opening *pāda*(s) of a hymn as a refrain in subsequent stanzas, the rhetorical device employed in Ś. 2.10 = P. 2.3 discussed above in §6, is found in the RV in only 3 hymns.¹³ These are 1.97 (Kutsa Āṅgīrasa), 8.93.31–33 (Sukakṣa Āṅgīrasa) and 9.58.1–4 (Avatsāra Kāśyapa¹⁴). Lastly, a feature of equal importance is the fact that the pentad hymn P. 2.7 represents a type encountered chiefly in a small group of hymns of the 1st *maṇḍala*¹⁵.

All these facts point to the notion that Kaṇva poets and their cousins, the Āṅgīrasas, are really the authors hidden behind the general *ṛṣi* names Atharvan and Brahman, to whom the very poor Atharvan Anukramaṇīs ascribe more than 50 percent of Śaunaka's *sūktas*¹⁶. This proposal can be supported linguistically, which I shall undertake on another occasion.

If the Kaṇva and Āṅgīrasa bards were in fact the poets of the Atharvan compositions, an interesting question arises: Do the Dharma texts¹⁷ state that one should stop studying the Veda if the singing of *sāmāns* is overheard because the Kaṇvas and Āṅgīrasas, the *sāmāns*-singers par excellence¹⁸, were also *yātudhānas*? How else is their bad reputation to be explained, a matter clearly so unpleasant that the singing of *sāmāns* is mentioned along with the noise of dogs, jackals, asses and owls? Support for this idea stems from the fact that the black spells among Atharvan hymns (*ghora*, *yātu*, *ābhicārika*) are called *āṅgīrasa*¹⁹.

¹² Most important examples are 1.28 (4 repetitions), 1.29 (7), 1.106 (6); 8.15 (3), 8.34 (15), 8.35 (3 x 7), 8.36 (6), 8.58 (12), 8.59 (3); 10.133 (6), 10.134 (6), 10.182 (3). Cf. BLOOMFIELD, RVR II/677ff. Other examples in Ś. of hymns with refrain distichs are 1.3.1–5, 6–9; 1.33.1–3; 2.8.2–5; 3.31.1–11; etc.

¹³ Cf. BLOOMFIELD, loc. cit.

¹⁴ Undoubtedly an Āṅgīrasa poet since his work appears among hymns of other Āṅgīrasa bards.

¹⁵ Cf. E.V. ARNOLD, *Vedic Metre in its Historical Development*. Cambridge 1905, p. 238ff. The RV hymns 1.65–70 represent the chief examples of pure pentad hymns and the RV Anukramaṇī ascribes their composition to Parāśara Śaktya. The three poets of RV 1.58–93 are wedged between two Āṅgīrasa bards, and it may well be that they also were members of that clan.

¹⁶ Cf. WHITNEY-LANMAN, AVT II/1038ff.

¹⁷ Compare Āpastambadharmasūtra 1.10.19f., Yājñavalkyasmṛti I 148, etc.

¹⁸ Cf. H. OLDENBERG, *Rigveda-Saṃhitā und Sāmavedārcika*. ZDMG 38 (1884) 439–480, p. 464 = Kleine Schriften, ed. K.L. JANERT. Wiesbaden 1967, I/538.

¹⁹ Cf. BLOOMFIELD, AV 8f.

10. The techniques of comparison employed above to reconstruct the underlying form of the original versions of Atharvan hymns is entirely comparable to the technique of reconstructing underlying linguistic forms by the comparative method. Moreover, as in linguistics, where the knowledge gained by the comparative method can in turn be applied through internal reconstruction to further analyze data, the same method can be applied to analyze hymns for which there exist no variant versions. Consequently, it is often possible to describe the compositional history of other Atharvan hymns which appear regular. I give a brief example of this process, citing the Śaunaka version of the hymn.

Ś. 2.31.1–5 = P. 2.15.1–5 (against worms)

indrasya yā mahī drśāt, krīmer viśvasya tārhanī /
tāyā pinaṣmi sām krimīn, drśādā khāl_uvām iva //1//
drśtām adrśtam atṛham, átho kurúrām atṛham /
algāṇḍūnt sārvaṃ chalūnān, krīmīn vācasā jambhayā(masi) //2//
algāṇḍūn hanmi mahatā vadhēna, dūnā ádūnā arasā abhūvan /
śiṣṭān áśiṣṭān nītirāmi vācā, yáthā krimīṇām nákir ucchīṣṭai //3//
ánvāntr_uyām śīrṣaṇ_uyām, átho pā_rṣṭeyam krimīm /
avaskavām v_uyādhvaram, krīmīn vācasā jambhayā(masi) //4//
yé krimayaḥ párvateṣu váneṣ_uv, ósadhīṣu paśúṣ_uv aps_uv àntāḥ /
yé asmākaṃ tan_uvām āvivīśūḥ, sārvaṃ tát dhanmi
jānīma krimīṇām //5//

The hymn divides easily into 2 components: verses 1, 2, and 4 in *anuṣṭubh*, verses 3 and 5 in *triṣṭubh*. The unity of the first group is shown by the parallelism of *tārhanī* (1b) with *atṛham* (2a, 2b), and by the concatenation of the line *krīmīn vācasā jambhayā(masi)* in 2d and 4d. The link of 3 and 5 is founded upon *hanmi* as the distinctive verb in 3a and 5d. Both sets were joined since they dealt with the destruction of worms, but verse 3 was separated from its paired stanza and moved after stanza 2 since the unusual worm term *algāṇḍūn* formed a natural link with 2c.

A similar analysis can be made for Ś. 2.26.1–5 = P. 2.12.1–5: The hymn easily divides into two groupings, 1–2 in *triṣṭubh* and 3–5 in *anuṣṭubh*. The unity of each set is seen from the linking of *paśávas*, *goṣṭhé*, and *nīyacchatu* in stanza 1 with *goṣṭhām*, *paśávas*, and *nīyaccha* in stanza 2, and by the employment of the catenary *pādas* 4a (*sām-siñcāmi gávām kṣīrām*) and 5a (*āharāmi gávām kṣīrām*). Both groupings were joined since 2a (*imām goṣṭhām paśávaḥ sāmśravantu*) resembled 3a (*sām sāmśravantu paśávaḥ*). Parallel analyses are evident for a large number of other hymns but cannot be discussed in this paper.

11. The preceding study suggests some very important points about the redactional history of the Atharva Veda. If the hymns containing excessive stanzas can be reduced without wizardry to the standard norm of their place in the Saṃhitā, then the organizational principle for grouping of the Ur-Atharvan Saṃhitā, at least in its early books, was strictly the number of verses in a hymn, as long known. The validity of this statement is proved time and again by the fact that, when both Śaunaka and Paippalāda have excessive verses in the same hymn, often of unequal number, and often showing great variation, both versions of the hymn stand in the same and proper book that reflects the underlying strophic structure of the original hymn.

There are 2 important corollaries to this statement:

(1) The collection of Ur-Atharvan hymns predates the period of poetic reworking of some of the compositions. This statement is easily supported by the appearance of hymns, such as Ś. 2.12 & 24 = P. 2.5 & 42, where both versions have 8 verses in a book where 5 stanzas is the norm. Had the Ur-hymn 8 verses, it certainly would have been placed in the 5th book of the respective collections. Consequently, parallel additions were made at a later time to the same underlying hymn of 5 stanzas after it had been placed in its proper book in each of the recensions.

(2) Where variant versions of *sūktas* occur with differing numbers of stanzas and each appears in the correct book of the respective collections, neither of the hymns belonged to the Ur-collection; compare Ś. 2.28 & 35 (5 verses) which correspond to P. 1.12 & 88 (4 verses). Had either of these hymns of 4 stanzas been originally in the first book of the original Atharvan anthology, Śaunaka's expanded version certainly would also have remained in its Book 1. To that hymn the additions or changes would have been made in the manner of Ś. 1.11 (6 stanzas) = P. 1.5 (5 stanzas), where Ś. has appended 2 verses after its 4th stanza and Paippalāda has expanded the original 4th stanza into its final 2 verses. Hence, such hymns were added to the separate recensions after the split of the Ur-Saṃhitā into distinct collections. This does not imply that such hymns or their underlying forms are younger, only that neither one of the variant versions belonged to the original canon of Atharvan hymns.

Thus we can point out at least two distinct stages of redactional history for the Atharvan Saṃhitā. An Ur-collection, in which the number of stanzas in a hymn was the strict criterion for inclusion in its respective beginning books. Such hymns can be discerned when they occur in the same early books of Śaunaka and Paippalāda with the same number of verses and most particularly when they belong to a series of similar hymns successively ordered in both collections.²⁰ Since

²⁰ Compare, for ex., Ś. 3.1 & 2 = P. 3.6 & 5, or Ś. 4.17-19 = P. 5.23-25.

the reduced form of many hymns later elaborated or reworked belong properly to that Ur-collection, we must conclude that a fixed corpus of Atharvan material existed at an early date, certainly early enough for the poets to have recasted their poetic material in reputable ways. Indeed, it is my general impression that when there is substantial variation between two versions of a hymn, the composition is old.²¹ However, I wish to note along with L.C. BARRET²² that Paippalāda often corrects its hymns after versions found in the more canonical *saṃhitās*, and for that reason, the Śaunaka version often appears deviant when compared with the Paippalāda version.

The second redaction must have taken place after the split into separate *sākhās*. Telltale signs for hymns taken in at that time are found when there are different versions of the same hymn in non-corresponding books with different verse count (e.g. Ś. 1.13.1–4 = P. 15.20.8 + 19.3.4–6; Ś. 2.3.1–6 = P. 1.8.1–4, etc.). To the same period probably belongs the creation of the *tṛca* confections of P. 19, where often the determining reason for stringing the triads together is difficult to understand.²³ Finally, there must also have been a period involving partial adaptation between the two *Samhitās*, where additions made to hymns in one recension were copied by the other (e.g. Ś. 2.12.1–8 = P. 2.5.1–8; Ś. 2.24.1–8 = P. 2.42.1–8, etc.). These corrections normally involve the appendage of a similar group of stanzas to the 2 versions of related hymns.

In summary, the comparison of variant versions of Atharvan hymns offers an interesting perspective not only into the history of the two differing recensions of the Atharvan collection, but also into the many techniques employed by the versifiers in composing their hymns. Furthermore, the results obtained for this less canonical *Samhitā* are likewise instructive in understanding many features of hymn composition in the more hieratic anthologies. As a simple example of this last possibility, I conclude with a brief hymn from the *Rgveda*.

RV 1.157 (to the Aśvins)

ābodh.y agnīr jma ūdeti sūr.yo, v.y ūṣāś candrā mah.y āvo arcīṣā |
āyukṣātām aśvīnā yātave rātham, prāsāvīd devāḥ

sa vitā jāgat pṛthak || 1 ||

²¹ A good example is seen in the pentad hymn P. 2.7.

²² In: *Studies in Honor of Maurice Bloomfield*. New Haven 1920, p. 7ff.

²³ A detailed analysis of the hymns of P. Book 19 would reveal very important information concerning the linking of *tṛca* blocks into larger hymn units. I am preparing one now.

yád yuñjāthe vṛṣaṇam aśvinā rátham, ghr̥téna no
mádhunā kṣatrám ukṣatam |
asmákam bráhma pṛtanāsu jinvatam, vayám dhánā
śúrasātā bhajemahi ||2||
arván tricakró madhuvāhano rátho, jīráśvo aśvinor yātu súṣṭutaḥ |
trivandhuró maghāvā viśvásaubhagaḥ, sám na ávakṣad
dvipáde cátuṣpade ||3||
á na ūrjam vahatam aśvinā yuvám, mádhumatyā naḥ
káśayā mimikṣatam |
prāyus tāriṣṭam ní rápāmsi mr̥kṣatam, sédhataṁ dvéso
bhávataṁ sacābhúvā ||4||
yuvám ha gárbham jagatīṣu dhattho, yuvám viśveṣu bhúvaneṣu antáḥ |
yuvám agníṁ ca vṛṣaṇāv apás ca, vānaspátīm
aśvināv áirayethām ||5||
yuvám ha stho bhiśájā bheṣajébhir, átho ha stho rath.yā ráth.yebhiḥ |
átho ha kṣatrám ádhi dhattha ugrā, yó vām haviṣmān
mánasā dadāśa ||6||

The meter of the first 4 verses is *jagatī*, the last 2 are *triṣṭubh*, their combination not an unusual occurrence in strophic arrangement. Features that impart unity to the first set of verses are seen in the catenary link of 1c with 2a and the interplay between 3d and 4a. The last 2 stanzas are constructed upon a more rigid parallelism. The opening 3 *pādas* of verse 5 begin with the word *yuvám*, and the link between 5a and 6a is established by the opening *yuvám ha gárbham* and *yuvám ha sthas*, the latter varied in 6b (*átho ha sthas*) and 6c (*átho ha kṣatrám*). In view of the tightly knit structure of 5–6 in contrast to 1–4, it is almost certain that the final pair of stanzas stems from another source and that they were appended to the group of 1–4 based upon the appearance of *yuvám* in 4a. The links here were both thematic and catenary.

THE SKANDHAKA OF THE VINAYA PĪṬAKA AND ITS HISTORICAL VALUE

*By Torkel Brekke, Oxford**

In the first twenty-four chapters of the Khandhaka section of the Pāli Vinaya Pīṭaka we find the account of the enlightenment of the Buddha and the foundation of the Buddhist Saṅgha. This account is undoubtedly old. However, in his book on the original Skandhaka – of which the Pāli Khandhaka is one version – ERICH FRAUWALLNER (1956) believed that the time-span between the death of the Buddha and the composition of the text was at least 150 years. If FRAUWALLNER was right, the author of the Skandhaka would have described events of the distant past. I want to show that the time separating the origins of the Skandhaka from the events that it describes may be considerably shorter than previously assumed. Thus, the historical value of the work is greater than believed by FRAUWALLNER and by historians who have relied on his work. It seems to me that the Skandhaka deserves more attention from scholars who work with early Buddhism.

When I use the term ‘Skandhaka’ or ‘Original Skandhaka’ without further specification I refer to a literary work that was composed more than two thousand years ago. I refer to the original form of the text. The term ‘Skandhaka’, then, is not used for the Skandhaka of any particular Buddhist school. The Skandhaka was composed at a time when there were no Buddhist schools. We know this because the Mahāsāṅghikas include this text in their canon. It must have been composed before the first schism at the Council of Pāṭaliputra where the greater part of the Saṅgha broke away from the Sthaviras, the elders. The Vinayas of six Buddhist schools are preserved. They are the Vinayas of the Sarvāstivādins, the Dharmaguptakas, the Mahīśāsakas, the Pāli school, the Mūlasarvāstivādins and the Mahāsāṅghikas.¹ The Skandhakas of the different schools are very similar in content.

* This article was written while the author was funded by the Norwegian Research Council.

¹ (Cf. FRAUWALLNER 1956: Iff. Following FRAUWALLNER I use the term ‘Pāli school’ for the school by which Buddhism was introduced into Ceylon. For an overview of the literature on Vinaya see CH. PREBISH, Recent Progress in Vinaya Studies. In: Studies in Pāli and Buddhism. A Memorial Volume in Honor of Bhikkhu Jagdish Kashyap, ed. A.K. NARAIN. Delhi 1979, p. 302.

The greatest degree of congruence is found between the Skandhakas of the Sarvāstivādins, the Dharmaguptakas, the Pāli school and the Mahīśāsakas.² There is no reason to doubt that these Skandhakas have a common ancestor. FRAUWALLNER believed that the Vinayas of these four schools are so similar because they are the products of one missionary enterprise, and that their Vinayas therefore can be traced back to the same text which was current at the starting-point of the missions, i.e. Vidiśā.³ What the Vinayas of these schools have in common, then, can be taken as the original content of this Vinaya of Vidiśā.

According to the Dīpavaṃsa⁴ and the Mahāvāṃsa⁵, Tissa Moggaliputta, after the third council, sent missionaries to several places. In rock edict XIII, Aśoka says that he has sent his envoys to different peoples. Are the missionary enterprises which are mentioned in the Sinhalese tradition the same as the ones of Aśoka's XIII rock edict? FRAUWALLNER identifies the peoples mentioned in Aśoka's edict with the countries in the Sinhalese tradition and concludes that Aśoka must have sent the missionaries, and that this enterprise was the origin of the four schools whose Skandhakas are most similar.⁶ However, FRAUWALLNER's theory has been criticized. Firstly, one could doubt FRAUWALLNER's arguments for Vidiśā as the origin of the missions. His arguments are the following:

- (1) Mahinda's mother was from Vidiśā, and Mahinda set out from Vidiśā on his mission to Ceylon.
- (2) Vidiśā was an important religious center at the time of Aśoka.

² Cf. FRAUWALLNER 1956: 2.

³ See FRAUWALLNER 1956: 1-23.

⁴ Dv. VIII (p. 53f. = tr. p. 159f.) it is related that Moggaliputta sent Majjhantika to Gandhāra and Mahādeva to Mahisa; Rakkhita is said to have preached the Anamataggiya (i.e. a group of ten *suttas* in the Saṃyutta Nikāya), and Yonakadhammarakkhita another discourse in Aparanta. Mahādhammarakkhita in Mahārāṭṭha, Mahārakkhita in Yonaka country, Majjhiṃma, Durābhisara, Sahādeva and Mūlakadeva in Himavanta, Sona and Uttara in Suvannabhūmi, and Mahinda on the island of Laṅkā, thereby converting various peoples to Buddhism.

⁵ Mv. XII (p. 94ff. = tr. p. 82ff.) gives the account of the mission in greater detail than the Dv. However, the *theras* who are dispatched by Moggaliputta are more or less the same and the places are the same except that Majjhantika preaches in Kaśmīr as well as in Gandhāra. The Mv. also says that Rakkhita, whose area of mission is not specified in Dv. VIII, is sent to Vanavāsa (southern India?). Moreover, Mahinda's companions to Laṅkā are specified.

⁶ "If we compare with these data the account of the missions in the Sinhalese chronicles, we must at once state that the two sources look at the same things from different points of view. Aśoka speaks of peoples, the missionary account speaks of countries." (FRAUWALLNER 1956: 16).

(3) Relics of three of the missionaries have been found in *stūpas* near Vidiśā.

Secondly, the idea that a single missionary enterprise converted all these countries and peoples to Buddhism seems to be an oversimplification⁷.

Having identified a Vinaya of Vidiśā, FRAUWALLNER's next step is to clarify the relationship between this and the Vinaya of the Mūlasarvāstivādins. The Vinaya of the Mūlasarvāstivādins differs from the other Vinayas in that it contains a large quantity of fables. FRAUWALLNER points to a passage in the Mahāprajñāpāramitopadeśa which mentions two Vinayas. One is the Vinaya of Mathurā which includes also the Avadāna and Jātaka. The second is the Vinaya of Kaśmīr which has rejected the Avadāna and Jātaka and contains only the essentials.⁸ On the basis of the passage in the Mahāprajñāpāramitopadeśa he identifies the Vinaya of the Mūlasarvāstivādins with the Vinaya of Mathurā and the Vinaya of the Sarvāstivādins with the Vinaya of Kaśmīr.⁹ Having linked the Mūlasarvāstivādins with Mathurā, FRAUWALLNER goes on to argue for the independence of this school and its Vinaya from the schools that were the results of the missions, among them the Sarvāstivādins. He also argues that the Mūlasarvāstivādins were a very early school, and that the Vinaya of Mathurā was existing side by side and independently with the Vinaya of Vidiśā¹⁰.

But do the Mūlasarvāstivādins not belong to the same dogmatic tradition as the Sarvāstivādins? FRAUWALLNER has foreseen this objection and argues that the foundation of communities based on the Vinaya and the rise of dogmatic schools are two completely different things.¹¹ Therefore, the Mūlasarvāstivādins can well be a part of a larger school and at the same time be independent in terms of the Vinaya.

⁷ LAMOTTE says (1958: 339): "La chronique singhalaise simplifie les faits à l'extrême en attribuant la conversion générale de l'Inde à l'action d'une poignée de missionnaires mandatés par Moggaliputtatissa et en fixant à cet événement mémorable la date précise de 236 p.N. ... Il va sans dire que l'initiative privée joua son rôle dans le mouvement missionnaire; mais l'effort des individus s'estompe devant la force intrinsèque d'expansion de la Bonne Loi qui, pour se manifester, ne demandait que des circonstances politiques favorables. Celles-ci furent réalisées par la création de l'empire Maurya et la conversion du grand empereur Aśoka. Tous les obstacles étant levés, la Bonne Loi fit en quelque sorte tache d'huile, gagnant de proche en proche presque toutes les régions du continent et s'étendant jusqu'à Ceylan." (≈ 1988: 310).

⁸ Cf. FRAUWALLNER 1956: 26.

⁹ Ib. p. 27.

¹⁰ "On the other side, the Mathurā community had nothing to do with these missions. It is an old community, much earlier than Aśoka, and plays an important role already at the time of the council of Vaiśālī." (ib. p. 37).

¹¹ Ib. p. 38.

LAMOTTE does not agree that the Vinaya of the Mūlasarvāstivādins is the Vinaya of Mathurā mentioned by Kumārajīva.¹² He says that the Vinaya of the Mūlasarvāstivādins was closed much later, offering three arguments:

(1) The Mūlasarvāstivāda Vinaya contains a prediction about Kaniṣka. The way in which the text treats the great king proves that the text is considerably later than Kaniṣka who, as LAMOTTE suggests, reigned some time during the second century.

(2) The person of Śākyamuni in the Mūlasarvāstivāda Vinaya is not the sage of Kapilavastu but rather a superior god.

(3) Fa-hsien who visited India in 402 and 411 in search for copies of the Vinaya, does not seem to have had any knowledge of this Vinaya.

"Pour toutes ces raisons, on ne peut attribuer à cet ouvrage une date antérieure aux IV^e-V^e siècles de notre ère"¹³.

RANIERO GNOLI adopts a middle position between FRAUWALLNER's view of an early date and LAMOTTE's opinion of the fourth-fifth century as a *terminus post quem* for the Vinaya of the Mūlasarvāstivādins.¹⁴ On the basis of the text's prediction concerning Kaniṣka and its tales concerning Kaśmīr he believes that the date of the text must be taken back to the time of Kaniṣka¹⁵.

In his analysis of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādins, J.L. PANG-LUNG does not introduce an independent view concerning the dating of the text, but, like GNOLI (1977: XX), he quotes WALDSCHMIDT to show that this Vinaya is a very heterogenous work.¹⁶ The period of compilation was long; the texts which constitute the extant Vinaya were "laid down in different epochs, and subsequently patched up together"¹⁷.

The next step for FRAUWALLNER is to push the origin of the Skandhaka another step back by comparing the Skandhaka of the Sarvāstivādins, Dharmaguptakas, Mahīśāsakas, the Pāli school and

¹² "Quant au *Vin. des Mūlasarv.* qui consacre deux Skandhaka à la biographie complète et suivie du Buddha, il ne provient pas d'une ancienne communauté bouddhique fixée à Mathurā dès le premier siècle du bouddhisme – comme le voudrait M. Frauwallner (p. 37) – mais d'une immense somme de discipline close très tardivement et très probablement rédigée au Kaśmīr pour compléter le *Vinaya des Sarvāstivādin.* Lorsque, dans le passage étudié plus haut, Kumārajīva parle du «Vinaya du pays de Mathurā en 80 sections» il a en vue, non pas le *Vin. des Mūlasarv.*, mais l'antique Vinaya d'Upāli détenu en dernier lieu à Mathurā par le patriarche Upagupta." (LAMOTTE 1958: 196 [≈ 1988: 178]).

¹³ LAMOTTE 1958: 727 (≈ 1988: 657).

¹⁴ Cf. GNOLI 1977: XVIff.

¹⁵ Ib. p. XIX

¹⁶ Cf. JAMPA LOSANG PANGLUNG, *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzung*. Tokyo 1981, p. xii.

¹⁷ GNOLI 1977: XX.

the Mūlasarvāstivādins with the Skandhaka of the Mahāsāṅghikas. First, he observes that the account of the two first councils is found in all these works. This shows that these accounts were part of the original Skandhaka. FRAUWALLNER suggests that also the story of the Buddha's Parinirvāṇa was a part of the original work. What about the story of the illumination and the founding of the order? In the case of the Pāli school, the Dharmaguptakas and the Mahīśāsakas we find this tale in the beginning of the Skandhakas, and in the case of the Mūlasarvāstivādins there is a corresponding section in the Saṅghabhedavastu. But FRAUWALLNER is faced with the problem that the story of the illumination and the early history of the Saṅgha seems to be lacking in the Skandhakas of the Sarvāstivādins and the Mahāsāṅghikas; in LAMOTTE's words:

“Dans les deux Vinaya que les traditions indigènes examinées plus haut présentent comme les plus proches de l'antique Vinaya d'Upāli – à savoir les *Vin. des Sarvāstivādin* et des *Mahāsāṅghika* –, il n'y a pas de traces de la biographie initiale du Buddha”¹⁸.

The solution to this is quite simple. The Sarvāstivādins did have an account of these things, but by later tradition it was not regarded as a part of the Vinaya. In the case of the Sarvāstivādins, the Catuspariṣatsūtra, the story of the origin of the four assemblies – i.e. the monks, the nuns and the male and female lay-supporters –, belongs to the Dīrghāgama of the Sūtra Piṭaka. FRAUWALLNER believes that it originally belonged to the Skandhaka. The correspondence between the Catuspariṣatsūtra and Mahāvagga 1–24 of the Khandhaka of the Pāli school is nearly complete. It seems that also the Mahāsāṅghikas had the Buddha biography and the story of the early Saṅgha. FRAUWALLNER points to a passage of a biography in Chinese which says that the Mahāsāṅghikas had a biography of the Buddha called *ta shih*, i.e. *mahāvastu*.¹⁹ He believes that it originally belonged to the Skandhaka. The important point is that the Mahāsāṅghikas actually had this text like the other schools, because this supposition moves the composition of the biography of the Buddha and the history of the first Saṅgha further back: to the time before the schismatic council of Pāṭaliputra.

The Historical Value of the Skandhaka

WALDSCHMIDT (1951) has done a comparative analysis of the most important part of the Skandhaka, the Catuspariṣatsūtra. About the comparison of this account in the extant versions belonging to differ-

¹⁸ LAMOTTE 1958: 195 (≈ 1988: 178).

¹⁹ See FRAUWALLNER 1956: 50.

ent Buddhist schools he said the following: "Damit kann die wissenschaftliche Betrachtung der Begründung der buddhistischen Gemeinde auf ein Fundament tieferer Schicht als bisher erreichbar gestellt werden"²⁰.

ANDRÉ BAREAU, who, besides FRAUWALLNER, has done the most thorough analysis of the material of the Buddha-biography and the account of the early Saṅgha as it is contained in the Skandhaka and in passages of the Dīghanikāya, had a more pessimistic view of the value of this material: "L'ancienneté et la diversité de nos sources met en relief cette hétérogénéité et cet émiettement des éléments qui ont servi à composer la biographie du Buddha, et ce double caractère conduit à douter fortement de l'historicité des données qui nous sont ainsi fournies"²¹.

OLDENBERG said about the stories connected with the Pāṭimokkha rules: "That the histories, which have in this manner been added to the several rules of the Pāṭimokkha, have for the most part been invented, and, moreover, invented in an extremely awkward and conventional way, will be perfectly evident to every one who reads a series of them one after the other"²².

It should be noted, however, that the Pāṭimokkha rules themselves were laid down very early, supplying us, according to PACHOW²³, with invaluable data for framing a picture of the economic and social conditions of their times.

The accounts of the Mahāvagga and Cullavagga are given the same status as mere inventions as those of the Vibhaṅga by OLDENBERG, but he expresses ambivalence when it comes to the historical value of these texts: "The histories, as a whole, are as undoubtedly pure inventions as those in the Vibhaṅga; this does not, of course, prevent their belonging to the most valuable sources for our knowledge of the life of the ancient Buddhist community"²⁴.

But if the stories of the Skandhaka are generally inventions like those of the Vibhaṅga, why should the historical value of the former be greater than that of the latter? Now, the essential difference between the Mahāvagga and Cullavagga on the one hand and the Vibhaṅga on the other is, according to OLDENBERG (ib.) that the stories of the latter were added to an original basis of ecclesiastical regulations that had existed for some time, whereas most of the stories of the Mahāvagga

²⁰ WALDSCHMIDT 1951: 122 (= 202).

²¹ BAREAU 1963: 373.

²² OLDENBERG 1879: XXII.

²³ W. PACHOW, A Comparative Study of the Prātimokṣa. Santiniketan 1955, p. 68.

²⁴ OLDENBERG 1879: XXIII.

and the Cullavagga were fixed in their context at the same time as the precepts they explain.

Although OLDENBERG was of the opinion that the picture of a point of time in the history of the Saṅgha given by the material of the Skandhaka is more authentic than that given in the Vibhaṅga, he assumes a quite considerable gap of time separating the composition of the Skandhaka from the life of the earliest Saṅgha. Thus, it is hard to see how this material can be of truly great value from OLDENBERG's point of view.

A judgement very similar to that of OLDENBERG on the stories of the Prātimokṣasūtra was uttered by DIETER SCHLINGLOFF²⁵: "In einer oder der anderen Geschichte mögen sich Erinnerungen an tatsächliche Vorkommnisse in der Gemeinde niedergeschlagen haben, meist sind die Erzählungen jedoch reine Zweckerfindungen, um die Verordnungen zu motivieren".

SCHLINGLOFF takes the awkward relationship between rules and stories in the Prātimokṣasūtra and the Vibhaṅga as a proof of the considerable distance in time and spirit ("zeitlichen und geistigen Abstand") between the disciplinary codes and the accounts connected with them. However, in the case of the Skandhaka both the uninspired – and sometimes even misunderstood – stories and the valuable legends seem to have some historical value.

As suggested by OLDENBERG's statements, the case of the Skandhaka is different from that of the Prātimokṣasūtra and the Vibhaṅga. Substantial parts of the account give the reader a feeling of authenticity. As opposed to the Vibhaṅga, many stories contained in the Pāli Khandhaka and the Catuspariṣatsūtra do not appear awkward, nor do they seem to be mere "Zweckerfindungen". I.B. HORNER said that "the beginning of the Mahāvagga gives not only an impression but an account of an Order expanding and taking shape"²⁶.

FRAUWALLNER did emphasize the value of the Skandhaka both for the history of the Vinaya and for the history of Buddhism in general.²⁷ According to him this "text is an inexhaustible mine for the history of Indian culture". But FRAUWALLNER's enthusiasm for the Skandhaka as a historical source is hard to understand in the light of his opinions on the composition of the text. With only one example taken from the Mahāparinirvāṇasūtra he claims that he has proved all biographical

²⁵ Zur Interpretation des Prātimokṣasūtra. ZDMG 113 (1963) 536–551, p. 538.

²⁶ The Book of the Discipline, tr. I.B. HORNER. Pt. 4: The Mahāvagga. London 1951, p. XX.

²⁷ Cf. FRAUWALLNER 1956: 131.

accounts of the Buddha contained in the *Skandhaka* to be pure fiction.²⁸ His conclusion is the following (1956: 163f.):

"The biography of the Buddha, which forms the framework of the old *Skandhaka* text, is not authentic old tradition, but a legendary tale, the work of the author of the *Skandhaka*. This gives rise to important inferences. As seen above, this biography is the basis of the most famous later biographies of the Buddha, and authoritative texts such as the *Mahāparinirvāṇasūtra* and the *Catuṣpariṣatsūtra* are drawn from it. But these are the most important sources, upon which we have hitherto based our knowledge of the life of the Buddha. Once we have recognized that they all go back to a legendary tale, which was created only in the 4th century B.C. about one hundred years after the *Nirvāṇa*, they cease to represent primary sources. They may in future be utilized only in as far as we can recognize in them borrowings from earlier traditions."

If we were to accept this view, the use of the *Skandhaka* as a source of history would be problematic. Indeed, if the accounts of the life of the Buddha and the early *Saṅgha* have no foundation in reality, there would be no reason to believe that the Buddha was a historical figure. If the stories of the Buddha lack any reference to actual events, FRAUWALLNER might as well regard these accounts as purely mythical constructions. But there are two arguments against such a dismissal: (1) The view that the original *Skandhaka* was the work of one author who created a tale about the Buddha in order to embellish the rules of the *Saṅgha* is doubtful.

(2) The date of the *Skandhaka*'s composition was probably considerably closer to the life of the Buddha than FRAUWALLNER believed. Therefore, there is no need to assume that the author(s) lacked knowledge of the early *Saṅgha* and its founder, creating a fictionary biography instead.

The Date and Composition of the Original *Skandhaka*

According to FRAUWALLNER the composition of the *Skandhaka* took place between 100 and 160 years after the *Nirvāṇa*. In the light of more recent research on the date of the Buddha it is difficult to agree with him. Its formation may have taken place so close to the life of the first *Saṅgha* that the author could have had his information about the subject of his text from the direct disciples of the Buddha. In fact, it

²⁸ Cf. ib. p. 155ff.

cannot be totally ruled out that the author(s) of the Skandhaka met the Buddha himself.

Let us sum up FRAUWALLNER's line of argument in his attempt to date the composition of the oldest Skandhaka work²⁹:

Firstly, he says, the Skandhaka must have come into being after the Council of Vaiśālī because all the traditions have the account of this assembly as part of the text. Secondly, it must have been composed before Aśoka because the Vinayas of the different schools resulting from Aśoka's missions clearly go back to a common source. Thirdly, the text must have been made before the first schism occurred, because the Mahāsāṅghikas have relied on it. FRAUWALLNER concludes (p. 54): "And thus, if we stick to the most usual traditional dates, its rise belongs to the period between 100 and 160 after the Nirvāṇa".

Obviously, the natural and relevant reference point in the dating of the Skandhaka is the date of the Buddha. When was the Parinirvāṇa? According to the Dīpavaṃsa and the Mahāvāṃsa, 218 years elapsed between the death of the Buddha and the accession of Aśoka.³⁰ With the date of Aśoka provided by this tradition one arrives at 544/543 B.C. as the date of the Buddha's Parinirvāṇa. When it was realized that there was a discrepancy between the Greek and the Ceylonese sources, the date of the Buddha's death was corrected to 486–477 B.C., and this 'corrected long chronology' was accepted by most modern scholars for a long time.³¹ A different tradition met with in earlier Buddhist Sanskrit works and their Tibetan and Chinese translations gives only a hundred years as the time separating the Buddha's death from the consecration of Aśoka.

In 1980 HEINZ BECHERT (1982) showed that the corrected Ceylonese chronology could not be maintained. Neither can we, according to BECHERT, accept the shorter chronology suggested by the Indian sources and its Chinese and Tibetan translations. BECHERT chooses instead to calculate the date of the Nirvāṇa on the basis of the lists of patriarchs and arrives at a period about 85 to 105 years before Aśoka's consecration. He goes on to place the Council of Vaiśālī 40 to 50 years after the Nirvāṇa. In moving the date of the Buddha's Nirvāṇa to some time between 353 and 373 B.C. (taking 268 B.C. as the year of

²⁹ Cf. FRAUWALLNER 1956: 42–67, esp. p. 54.

³⁰ Dv. VI 1: *dve satāni ca vassāni atthārassa vassāni ca | sambuddhe parinibbute abhisitto piyadassano ||*. Moreover, in Dv. VI 19f. we are told that the time separating the birth of Aśoka's son Mahinda from the *parinirvāṇa* of the Buddha was 204 years. — Mv. V 21: *jīvanibbānato pacchā pure tassābhisekato | sātthārassam vassasatadvayam evam vijānīyam ||*.

³¹ See H. BECHERT, The Problem of the Determination of the Date of the Historical Buddha, WZKS 33 (1989) 93–120 and his 'Introductory Essay' to the 'Symposien zur Buddhismusforschung IV' (DHB I/1–21).

Āśoka's consecration) BECHERT feels himself reaffirmed by the works of G.C. MENDIS, E. LAMOTTE, and P.H.L. EGGERMONT, a "careful reading" of which "should already have shown to the world of scholars that the usually accepted chronology of the Buddha does not stand a critical examination"³². In a later article³³, Bechert slightly modifies his dating, giving 80–130 years before Āśoka's coronation as the period within which the Buddha's Nirvāṇa most probably took place. Here he takes Alexander's Indian campaign as the definitive *terminus ante quem*.

The papers from the Fourth Symposium on Buddhist Studies edited by BECHERT are more or less concurrent in the view that the date of the Buddha must be moved forward. However, complete unanimity is not reached on the question of how much the date should be altered or what methods should be used in the search for the correct year of the Nirvāṇa. If one tries to extract one acceptable date of the Buddha's death from the different methods and respective results in the papers of the symposium, it seems to me that 400 B.C. is the best approximation. This is the date which has the highest degree of compatibility with the estimations of R. GOMBRICH³⁴, H. BECHERT³⁵, A. BAREAU³⁶, G. VON SIMSON³⁷, H. HARTEL³⁸, L. SCHMITHAUSEN³⁹ and A. HIRAKAWA⁴⁰.

What is the significance of the later date of the Buddha on the historical value of the Skandhaka? The later date for the Nirvāṇa has an impact both on our knowledge of the history of North India and on the concept of an 'Axial Age' in the context of World History, HERMANN KULKE says. He continues: "Third, we have to reassess the historiographical value of early Buddhist literature in view of Buddha's probable date around 400 B.C.", and "It is self-evident that such

³² BECHERT 1982: 36. On p. 13–15 (≈ p. 13f.) LAMOTTE (1958/88) says that the modern historian could opt indifferently for the long or the short chronology. However, DHB I/7 (= BECHERT 1995: 18) BECHERT refers to a personal communication of E. Lamotte modifying this view.

³³ The Date of the Buddha – an Open Question of Ancient Indian History. In: DHB I/222–236.

³⁴ Dating the Buddha: A Red Herring Revealed. In: DHB II/237–259.

³⁵ See n. 33.

³⁶ Quelques considérations sur le problème posé par la date du Parinirvāṇa du Buddha. In: DHB I/211–221.

³⁷ Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Entstehung des Buddhismus und seine Bedeutung für die Datierungsfrage. In: DHB I/90–99.

³⁸ Archaeological Research on Ancient Buddhist Sites. In: DHB I/61–89.

³⁹ An Attempt to Estimate the Distance in Time between Āśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History. In: DHB II/110–147.

⁴⁰ An Evaluation of the Sources on the Date of the Buddha. In: DHB I/252–295.

a late date of early Buddhist literature changes considerably its historiographical significance and relevance"⁴¹. For my concern the most important implication of the later dating of the Buddha is that we must place the composition of the original Skandhaka closer to the events it describes. The reason is simple: This work cannot have been composed 100 to 160 years after the Nirvāṇa, and at the same time well before Aśoka. It is equally impossible to maintain the period of 100 to 160 years between the Nirvāṇa and the composition of the Skandhaka, and at the same time hold on to the view that the text was composed before the schism at Pāṭaliputra. However, it is reasonable to maintain Aśoka's time as the *terminus ante quem* for the Skandhaka.

FRAUWALLNER chose the period between 100 and 160 A.N. as the time for the composition of the Skandhaka. He adopted 100 A.N. as the earliest possible date for the Council of Vaiśālī as mentioned in the Ceylonese chronicles and the Skandhaka itself, taking 160 A.N. as the latest possible date for the schism which split the Buddhist community into Sthaviras and Mahāsāṅghikas, traditionally the Council of Pāṭaliputra.

To throw some light on the dating of the Council of Pāṭaliputra, which is FRAUWALLNER's *terminus ante quem* for the composition of the Skandhaka, one can consult A. BAREAU⁴². In considering the different traditions concerning this council, he confronts us with four possible dates: 100 A.N., 116 A.N., 137 A.N. and 160 A.N.⁴³, immediately rejecting the two extremes. In the same way as in his article referred to above (n. 36), BAREAU makes his choice among the diverging dates offered by the different textual traditions after reflecting on the probability of the time-span separating the Council of Pāṭaliputra from the Council of Vaiśālī:

"Si nous considérons la durée de l'intervalle qu'implique chacune de ces deux dates précises, 116 ou 137 E.N., entre le concile de Vaiśālī et celui de Pāṭaliputra dans la tradition qui nous l'a transmise, c'est-à-dire six ans ou trente-sept ans, c'est bien la seconde qui paraît de beaucoup la plus vraisemblable" (p. 89).

If BAREAU is right, FRAUWALLNER could have narrowed his time-span to the period between 100 and 137 A.N., which is BAREAU's most probable date for the Council of Pāṭaliputra. Although BAREAU is sceptical about the exactness of his sources, he does not seem to question these two dates on which his calculations are based. He concludes:

⁴¹ DHB I/100f.

⁴² BAREAU 1955: 88-111.

⁴³ BAREAU 1955: 88.

"Pourtant, rien ne nous assure par ailleurs de l'exactitude de cette dernière date et nous devons donc nous contenter de penser que le schisme eut lieu dans la première moitié, plus précisément dans le second quart du II^e siècle après le Nirvāṇa" (ib.).

More important is the date of the Council of Vaiśālī as this was the *terminus post quem* for FRAUWALLNER. There is no complete agreement regarding the date of this council in the different textual traditions: The Vinayas of the Theravādins, Mahīśāsakas, Dharmaguptakas and Haimavatas speak of 100 years after the Nirvāṇa, whereas the Sarvāstivāda and Mūlasarvāstivāda Vinayas give 110; in other sources one of these two dates turns up. Should we trust these dates as FRAUWALLNER does?

A passage in the Cullavagga can be taken as an indication that the time separating the Buddha from the participants of the Council of Vaiśālī was not several generations as stated by both traditions.⁴⁴ It says that in Vaiśālī there lived a *thera* called Sabbakāmin who had received ordination 120 years earlier, sharing his 'cell' (*saddhivihārika*) with Ānanda.⁴⁵

Obviously, we cannot accept the statement that Sabbakāmin had received ordination 120 years before the council, because then he should have been at least 140 years old.⁴⁶ On the other hand there is nothing incongruous about the tradition of his sharing his cell with the venerable Ānanda if we shorten the time-span between the Buddha and the Council of Vaiśālī. This Council might have taken place, say, forty years after the Buddha's Nirvāṇa. When in the later tradition a lapse of one century was introduced between the Nirvāṇa and the Council of Vaiśālī,⁴⁷ the redactors of the Vinaya had to manipulate Sabbakāmin's age in order to get things right.

Commenting on the age of Ānanda's disciples who were present at the Council of Vaiśālī, A. HIRAKAWA notes: "If his oldest disciples lived to be over a hundred years old, it is not impossible that some would still be alive a century after the Buddha's death. It seems that it was

⁴⁴ See Cullavagga XII 2.4: *tena kho pana samayena sabbakāmi nāma pathavyā saṅghathero vīsaṃvassasatiko upasampadāya āyasmato ānandassa saddhivihāriko vesāliyaṃ paṭivasati.*

⁴⁵ Dv. IV 49f. the same is told of Sāḷha, Revata, Khujjasobhita, Yasa and Sāṇasambhūta who together with Sabbakāmin were *saddhivihārikā therā ānandatherassa.*

⁴⁶ Twenty years is the minimum age for ordination as laid down in the Mahāvagga (I 49) and parallel texts.

⁴⁷ In their contributions to DHB, both A. HIRAKAWA (cf. n. 40) and G. OBEYSEKERE (Myth, History and Numerology in the Buddhist Chronicles. In: DHB I/152-182) have discussed the tendency in the oral transmission of Buddhist texts to call every long period of time a century.

not unusual for a bhikṣu who lived a regulated existence away from secular life to survive more than a hundred years"⁴⁸. This sounds rather incredible. Moreover, according to Mv. IV 57–59, the elders of the council – Sabbakāmin, Sālha, Revata, Khujjasobhita, Yasa, Sambhūta of Sāṇa, Sumana and Vāsabhagāmika – had previously seen the Tathāgata (*diṭṭha-pubbā tathāgataṃ*). Again we must reject the possibility that all these *theras* actually were 140 years old, and again we are confronted with two solutions to the problem:

(1) The elders did not know the Buddha. This tradition could have been invented, e.g., to increase the authority of the participants of the council.

(2) The Council of Vaiśālī took place at a time when direct disciples of the Buddha were still alive, say 40 years after the Nirvāṇa. Later, when it was decided that the council had taken place 100 years or more after the death of the master, the redactors had to manipulate the age of the elders to make the numbers go together.

BECHERT puts the question of the date of the Council of Vaiśālī into the context of the later date of the Buddha: "The Council of Vaiśālī may be dated about 40 to 50 p.N. The tradition that Sāṇavāsī, one of the great authorities of this convocation, was a personal pupil of Ānanda, becomes now credible" (1982: 36). However, there is no complete agreement among scholars about how to treat the councils. R.O. FRANKE, for instance, having rejected the historicity of the First Council⁴⁹, states: "We may confront the chronicle of the 'Second Council' with even greater indifference. This is not only a merely literary construction; it does not even possess any relevant subject matter"⁵⁰.

In his clear rejection of the credibility of the account of both of the first councils FRANKE is more or less alone. According to M. HOFINGER "on peut tenir pour assurée l'historicité du concile de Vaiśālī"⁵¹. LAMOTTE, on the other hand, concludes his treatment of the subject of the two first councils with some reservation: "Le peu qu'on en a dit suffit à montrer qu'il serait imprudent de se prononcer pour ou contre l'historicité des conciles"⁵². According to BAREAU the indigenous tradi-

⁴⁸ DHB I/269.

⁴⁹ See R. OTTO FRANKE, The Buddhist Councils at Rājagaha and Vesālī, as alleged in Cullavagga XI., XII. JPTS 1908, p.1–80 (= Kleine Schriften, ed. O. VON HINUBER. Wiesbaden 1978, II/1381–1460). On p. 69 (= 1449), FRANKE says: "Herewith we are rid of the whole question as to its credibility".

⁵⁰ Op. cit., p. 70 (= 1450).

⁵¹ See M. HOFINGER, Étude sur le concile de Vaiśālī. [Bibliothèque du Muséon, Vol. 20]. Louvain 1946, p. 159.

⁵² LAMOTTE 1958: 153 (≈ 1988: 140).

tion is not to be trusted⁵³, and all we can say is that the council took place between the Buddha's Nirvāṇa and the first schism. Nevertheless, he dares to conjecture: "Nous sommes donc amenés, sur la foi de ces indices, à placer le concile de Vaiśālī vers la fin du I^{er} siècle E.N., par conséquent à une date assez proche de l'an 100 E.N. qui est donné par les traditions des Sthavira" (ib.).

To sum up, FRAUWALLNER's dating of the Skandhaka cannot be accepted since neither the traditional dating of the Nirvāṇa nor the period of 100 or 110 years between the Nirvāṇa and the Council of Vaiśālī can be retained. Generally speaking, in accepting a later date for the Buddha's death we cannot at the same time uncritically move all events whose dates have been fixed in relation to the Nirvāṇa for the simple reason that they will crash with dates the authenticity of which we are more certain of. On the contrary, when we move the Nirvāṇa closer to Aśoka we also move the life of the Buddha and the foundation of the Saṅgha closer to the composition of the Skandhaka. If BECHERT is right in placing the Council of Vaiśālī between 40 and 50 A.N., the period separating the Nirvāṇa and the composition of the Skandhaka may be not longer than 40 years. This in all probability means that direct disciples of the Buddha lived at the time when the original Skandhaka was composed, so that we cannot completely rule out the possibility that the author(s) of the Skandhaka met the Buddha himself.

So far we have presupposed that the Skandhaka originated after the Council of Vaiśālī. As long as the date of this council has been thought of as settled, the author(s) of the Skandhaka has/have been separated from his/their subject matter by more than a century. We have already seen that FRAUWALLNER's opinion about its date could not be supported. Can we agree with him when he says that the Skandhaka was composed after the Council of Vaiśālī? I see two reasons for not accepting FRAUWALLNER's view without hesitation:

The first and weaker objection that could be made against it is to refuse to believe, like R.O. FRANKE, in the historicity of the Council of Vaiśālī, suggesting that the fictitious tradition about this council originated very early. The fact that its story is found in the Skandhaka would consequently not entail any certain limit of time for the composition of the work.

A second and stronger argument could be made by pointing to the uncertainty surrounding the conjectures on which E. FRAUWALLNER founded his view. A necessary condition for concluding, like he has

⁵³ "Le fait est là: la date du concile de Vaiśālī a été fixée, et chez les Sthavira seulement, vers 200 E.N., c'est-à-dire un siècle environ après la date ainsi choisie. Par conséquent, elle est suspecte *a priori*" (BAREAU 1955: 32).

done, that the Skandhaka was composed after the Council of Vaiśālī is that the work was made by one person within a limited period of time. If one admits the possibility that the Skandhaka was fashioned by different authors over a longer period of time, one must acknowledge the chance that the sections of the Skandhaka dealing with the councils were added after the other parts of the work were finished. Conversely, if one takes the narration of the councils as a proof that the whole of the Skandhaka was composed after the councils, one must accept the condition that the work was composed at a certain point of time, most likely by one author.

OLDENBERG's views were not harmonious with those of FRAUWALLNER. In the introduction to his edition of the Mahāvagga he writes:

"The account of the Councils follows upon the actual closing chapter of the Vinaya, containing the laws for the Bhikkhunis. It is evident that this account is written as the conclusion or an appendix to the Vinaya, and that, accordingly, the main substance of the Vinaya laws was not composed later. It remains to be considered whether, at the time the closing chapter was composed, the principal part of the work did already exist as a complete whole, or whether the closing chapter and the other portions of the Vinaya were composed at one and the same time. It seems to me that the first of these alternatives possesses by far the greater amount of probability, not to say certainty."⁵⁴

OLDENBERG goes on to give the reasons for his opinion that the main body of the Skandhaka was composed before the sections dealing with the councils: (1) the redaction of the whole Vinaya is said in the closing chapter to have been made immediately after the death of the Buddha, and (2) the subjects of discussion at the second council are not mentioned in other parts of the Vinaya. After further argumentation OLDENBERG concludes (p. XXXVII):

"The discussion of the ten propositions is given in the form of an account of the Council at Vesālī, as an appendix at the end of the Vinaya; this, I think, is the best proof of the fact that when the dispute concerning the ten propositions was being carried on, the Vinaya itself already existed, that IT IS OLDER THAN THE COUNCIL OF VESĀLĪ."

Of course, it is FRAUWALLNER's and OLDENBERG's fundamentally different view on the nature of the Skandhaka and the whole of the Vinaya, which is the source of this radical disagreement. Where do the latter's opinions leave us regarding the question of dating the original Skandhaka and its usefulness for the study of the earliest Saṅgha?

⁵⁴ OLDENBERG 1879: XXXIVf.

According to OLDENBERG its style of composition corresponds so exactly to that of the later written parts of the Vibhaṅga "that it may be assumed with certainty that these texts were composed almost contemporaneously" (1879: XXII f.). The Skandhaka, then, would not belong to the earliest parts of Buddhist literature, as they would presuppose the existence of the Prātimokṣa rules.⁵⁵ However, OLDENBERG bases himself on the chronological system of the Mahāvamsa and the Dīpavamsa when suggesting a date for the composition of the Skandhaka. He arrives at 383 B.C. as the approximate date of the Council of Vaiśālī and 400 B.C. for the revision of the Vinaya including the Skandhaka (1879: XXXVIII f.).

FRAUWALLNER's hypothesis concerning the relationship between the Skandhaka and the account of the council is opposed by LAMOTTE (1958: 196 [≈ 1988: 179]): "Et si le récit des conciles se rattache momentanément à la tradition du Vinaya, il demeure évident, comme le constatait déjà M. Demiéville, que ses rédacteurs n'étaient pas les mêmes que ceux des Vinaya auxquels ce récit est adjoint".

Summing up the above discussion, it is clear that FRAUWALLNER's conjectures concerning the dating of the original Skandhaka are to a large degree invalidated. If one accepts the Council of Vaiśālī as the *terminus post quem* for the composition of the work, its author(s) may have lived 40 years after the Nirvāṇa. Thus, it is not impossible that they were contemporaries of the Buddha. This goes well with the statements in the canonical sources that the participants of this council knew the Buddha and Ānanda. On the other hand, if one does not accept the Council of Vaiśālī as such a *terminus*, the time between the author(s) of the Skandhaka, the Buddha and the earliest Saṅgha is undetermined. We may conclude that by these considerations alone the value of this text as a source in the study of the earliest Saṅgha will not be diminished. The trustworthiness of the textual transmission of later centuries is, of course, another problem.

⁵⁵ Indeed, if we accept OLDENBERG's general view of the documents of history, we should be able to infer the relative lateness of the Skandhaka from the love of details inherent in its precepts: "This is not the only instance in the history of Buddhism, as of history in general, that the further removed, with respect to time, documents, or pretended documents, are, from the events themselves, the more accurate becomes the knowledge they pretend to contain of them" (1879: XXI f.).

Bibliography and Abbreviations

- BAREAU 1955 ANDRÉ BAREAU, *Les premiers conciles bouddhiques*. [Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, Tome soixantième]. Paris: Presses Universitaire de France, 1955.
- BAREAU 1963 Id., *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens: De la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*. [PEFEO LIII]. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1963.
- BECHERT 1982 HEINZ BECHERT, *The Date of the Buddha Reconsidered*. *IndT* 10 (1982) 29–36.
- BECHERT 1995 Id. (ed.), *When did the Buddha live? The Controversy on the Dating of the Historical Buddha*. Selected papers based on a symposium held under the auspices of the Academy of Sciences in Göttingen. [Bibliotheca Indo-Buddhica Series, No. 165]. Delhi: Sri Satguru Publications, 1995 (with a "Bibliography" on p. 355–387).
- DHB 1–11 *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha* (Symposien zur Buddhismusforschung IV), ed. H. BECHERT. Pt. 1–2. [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 189 & 194]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991–1992.
- Dv. *Dīpavaṃsa: The Dīpavaṃsa. An Ancient Buddhist Historical Record*, ed. & tr. HERMANN OLDENBERG. London: Williams and Norgate, 1879.
- FRAUWALLNER 1956 ERICH FRAUWALLNER, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*. [Serie Orientale Roma, Vol. VIII]. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1956.
- GNOLI 1977 RANIERO GNOLI, *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu Being the 17th and Last Section of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādin*, ed. with the assistance of T. VENKATACHARYA. Part I. [Serie Orientale Roma, Vol. XLIX/1]. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1977.
- LAMOTTE 1958 ÉTIENNE LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śāka*. [Bibliothèque du Muséon, Vol. 43]. Louvain: Institut Orientaliste, 1958.
- LAMOTTE 1988 Id., *History of Indian Buddhism from the origins to the Śāka era*. Translated from the French by S. WEBB-BOIN under the supervision of J. DANTINNE. [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 36]. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1988.
- Mv. *The Mahāvastu*, ed. WILHELM GEIGER. London etc. 1908 (repr. ib.: Pali Text Society – Luzac & Company, 1958). — *The Mahāvastu or the Great Chronicle of*

(Ceylon, tr. id. – M. HAYNES BODE (with an addendum by G.C. MENDIS). Colombo 1950.

OLDENBERG 1879 HERMANN OLDENBERG (ed.), *The Vinaya Piṭaka*. Vol. I: *The Mahāvagga*. London etc. 1879 (repr. Pali Text Society 1929).

WALDSCHMIDT 1951 ERNST WALDSCHMIDT, *Vergleichende Analyse des Catuspariṣatsūtra*. In: *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde Walter Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie*. Hamburg 1951, p. 84–122 (= *Von Ceylon bis Turfan. Schriften zur Geschichte, Literatur, Religion und Kunst des indischen Kulturraumes*. Göttingen 1967, p. 164–202).

VĀKPATIRĀJA'S GAUḌAVAHA

*By Henk W. Bodewitz (– Leendert A. van Daalen†), Leiden**

I

Though the Gauḍavaha of Vāḱpatirāja (Gv.) was already published in 1887 by PANDIT, reprinted by UTGIKAR in 1927 and again edited by SURU in 1975 (without the support of more than the four manuscripts used in 1887), the text and its author do not receive much attention in most of the handbooks of Indian literature. The only translation made so far is by SURU (1975).

Still the greatness of work and author were rightly emphasized in the mentioned editions; see e.g. VAIDYA's foreword to SURU's edition and translation (p. viii): "Vāḱpati, no doubt, is a gifted poet, worthy of being ranked with Māgha and Bhāravi. ... He often rises above the usual conventions of classical poets and has something characteristic of his own in delineating natural scenes, countryside, and village folk etc. There is a touch of personal experience in his descriptions".

After its first publication there was some discussion by scholars on particular problems of the text (its missing a subdivision into *sargas*; the absence of clear historical data in the text, e.g. on the events which would have occasioned its name; the puzzling end of the text) which has been very superficially summarized in the handbooks (especially in the smaller ones).

The only extensive treatment is found in WARDER (1983: 401–413) who rather elaborately summarizes the contents and cites quotations from later authors. On the essential problems his comments are very concise, e.g. on the much discussed end of the text which looks like an actual beginning: "... and invites the world to hear. To know what was heard we have simply to turn back to the beginning" (p. 403).

* This article was originally planned to be my introduction to L. A. VAN DAALEN's translation of the Gauḍavaha. Since the manuscript of this annotated translation in its present form is not ready for publication, I have decided to publish VAN DAALEN's views on the contents, structure and purpose of this text. Lengthy quotations from his articles and unpublished notes have been combined with my own summaries of the issues and with personal remarks. For my obituary of Leen van Daalen see IJ 37 (1994) 93f.

Reliable information on the author, Bappairāa (= Vākpatirāja, a title rather than a name¹) is only found in the Gaudavaha itself, though he is also mentioned in some Jain sources². He describes himself as an admirer and follower (pupil?) of i.a. Bhavabhūti, who like Vākpati was also connected with the court of king Yaśovarman of Kanauj. As a court poet of this king he (or at least his Gv.) used to be dated about 700. This date is based on what the historian Kalhaṇa writes in his Rājatarāṅgiṇī. Here it appears that Lalitāditya, king of Kashmir, who defeated and eventually deposed king Yaśovarman, lived from 695 to 732³. Later it became evident that Yaśovarman's date had to be corrected. He may have lived in the second quarter of the eighth century and his defeat by the king of Kashmir will have to be placed in 733⁴. There is no reason to assume with PANDIT (hesitatingly followed by VAN DAALEN 1986: 267) that the poem was composed much later than the events described in it⁵. It is obvious that the composition should have preceded the defeat of Yaśovarman.

As observed above, the author was an admirer of famous Sanskrit poets like Bhavabhūti and others. One may ask why he composed his text in Prakrit. He is known to have written another text in Prakrit, an earlier work called Mahumahavīa (≈ Madhumathanavijaya)⁶. Of course there have been court poets writing Prakrit, but the much admired Bhavabhūti, who was connected with the same court of Yaśovarman, wrote Sanskrit.

According to most scholars the answer to our question is to be found in the text itself, where the author would refer to the use of Prakrit; see e.g. v. 65 (tr. WARDER 1983: 410):

"The sensuous beauty of Sanskrit words is opened by the shadow of Prakrit,

"Of Prakrit too there is power through enhancement by the polish of Sanskrit."⁷

However, VAN DAALEN had a different interpretation of the terms *pāaa* (< *prakṛta*) and *sakkaa* (< *saṃskṛta*) and translated (in his unpublished ms.):

"The grace of perfect words blooms through the beauty of the subject under discussion; on the other hand (*vi*) the glory of the

¹ See LIENHARD 1984: 199.

² Cf. the "Introduction" of PANDIT, esp. 1927: cxxvff.

³ See PANDIT 1927: lxviiif.

⁴ See UTGIKAR's supplementary notes to PANDIT's Introduction (1927: cclviii).

⁵ Cf. also SURU 1975: lxxi-lxxiv.

⁶ See WARDER 1983: 401f.

⁷ *ummiḷḷai lāyanṇaṃ paaacchāe sakkaavaāṇaṃ | sakkaasakkārukkari-saṇeṇa paaassa vi pahāvo ||* (Gv. 65).

subject does so through the excellence of perfect (linguistic) purity."

See also vs. 92–93 (tr. PANDIT 1927: xvii):

"New subjects, rich compositions sweet on account of the softness of their words: these have nowhere abounded, since the world began, except in Prākṛit. All languages enter Prākṛit, all languages are derived from it; for all waters resort to the ocean alone, and, from the ocean alone all waters take their origin."⁸

In VAN DAALEN's (unpublished) translation:

"A new seeing of subject-matter, a richness of sound-arrangements which are pleasant on account of their structure, (all) this, abundantly present till the end of the world, is only to be found in the following subject.

"All styles enter it and come out of it. It is only to the ocean that the waters go and out of which they come."

I am under the impression that Vākpatirāja is lyrical about Yaśovarman, the subject of his poem, and about good poetry itself rather than about the Prakrit language. It is also strange that a great admirer of Sanskrit poets like Vākpati would state that only in Prakrit "a presentation of ever fresh themes and a rich variety of styles" (tr. SURU 1975: 11) were available. As VAN DAALEN (1991: 24) observes, the term "*payaya-*, *prākṛta-*" and the glorification of this language come "from the blue" in verse 65, where the context deals with the perfection of poetry in general.

II

The form and character of the work have been variously interpreted. The major issue of the discussions is formed by the question whether the transmitted text is the complete work planned as such by Vākpatirāja. We may discern three lines of interpretation represented by several scholars.

The first started with PANDIT (1887), who assumed that the transmitted text only formed some sort of prelude to the planned work. PANDIT was followed by BÜHLER (1888) and HERTEL (1924).

Perhaps by way of reaction JACOBI (1888) declared that no further parts of the text were written or even planned as such. The strange structure of the text might be explained by the fact that the transmitted version would only represent an excerpt of the whole text. WINTERNITZ (1920: 84) followed JACOBI.

⁸ *ṇavam-atthadaṃsaṇaṃ saṃṇīvesasisirāo bandhariddhāo | aviralam-iṇa-mo ābhuvanabandham-īha ṇavara paaṃmī ||92|| saalāo iṃaṇi vāā visanti etto a ṇenti vāāo | enti samuddaṃ cia ṇenti sārāo ccia jalāiṃ ||93||.*

In the second edition of PANDIT's publication UTGIKAR (1927) rejected the views of PANDIT, BUHLER and HERTEL, but on the other hand did not accept JACOBI's view on the text being excerpted from a larger version (which, however, did not exceed the contents of the present one).

In modern times SURU (1975) completely agrees with PANDIT and rejects JACOBI's analysis. On the other hand WARDER (1983) follows UTGIKAR (without giving much argumentation). VAN DAALEN (1986) is likewise in agreement with UTGIKAR, but his interpretation of the aims of Vākpatirāja (1992b and 1994) is different. In the past, apart from UTGIKAR it was only KEITH (1928: 150) who left open the possibility that "the poem is all that Vākpati ever intended to write".

Since the treatment of this issue in the mentioned publications is sometimes too elaborate (the line of argumentation is easily lost) and sometimes so concise that only insiders are able to grasp its subtilities, it may be useful here to summarize the arguments.

PANDIT (1887: xli-xlii) observes on the final verses 1207–1209: "The first question that occurs to the reader at the end of the above couplets is: where is the *Gauḍavaho*, the life, the history, the celebration of Yaśovarmā's exploits for which the poet prepared the reader, and to hear which he brought down even the gods themselves? Or, in other words, is the poem of 1209 couplets that we have the whole poem, or is it merely the prelude to the main poem which we have not yet got?". Further he remarks that the vague references to Yaśovarman's victory over the king of Bengal do not justify the use of the title *gauḍavaha*. We may infer that the Gauḍa has been killed, but an explicit description of this is missing. On the other hand the poet is asked in verse 844 to describe this feat "at full length" (*nīsesam*). He finishes his answer by saying⁹: "The exploits of him, who gave the wealth of his conquered enemies to his favourite dependents, and who brought away the wives of his enemy into slavery, are now being sung by me. Hear the same". So PANDIT concludes: "The above leaves little doubt that the poem is still to come, which is to give a full description of how Yaśovarmā killed the king of Magadha" (p. xlv).

Now one may ask why the poem is not complete or was not completed. Of course it is possible that a great part of the text was lost, but then it remains remarkable that the retained portion of the text exactly ends where the author declares that he will tell his story, and that this broken off great *kāvya* would have been transmitted in this form in four manuscripts. Why would only the prelude have been transmit-

⁹ In the words of PANDIT (1887: xlv), with which he paraphrases the three concluding verses of the poem.

ted, whereas Vākpatirāja became so famous as the eulogizer of Yaśovarman that in later times the Jains fancied all kinds of stories about him?

One might also assume that Vākpatirāja did not complete his work, e.g. because in the meantime Yaśovarman had been defeated by the Kashmir king Lalitāditya or even had died, or because the death of the author had prevented its completion. Again the question arises then why it so happened that the author had arrived at the very point where the actual story should start at the moment when he was forced to stop. This coincidence does not look acceptable.

Two further arguments were adduced to prove that the transmitted text was only an introduction. PANDIT (1887: xlvi) observes that in verse 1074 the Gauḍavaha is "designated as 'having a *great* beginning,' ... just such a beginning as the poem we have got, forms". VAN DAALEN, following JACOBI (1888: 64), remarks that the killing of the king of Bengal rather than the work bearing this title was a *mahārambha*, a "Helden-That" (1986: 272).

The second argument is based on the fact that the colophon of mss. Dc and P calls the transmitted text a *kaḥāvīḍham*, a "foundation of the story" (see BÜHLER 1888: 330f. and HERTEL 1924: 18ff.). In the second edition of PANDIT's publication UTGIKAR (1927: cclv) states that "we have to bear in mind that the colophons are in their nature, the peculiar product and property of the copyists, and that they are often liable to be added to, abridged or changed or omitted according to the liking of the copyists unless we have evidence otherwise"¹⁰.

Against PANDIT's assumption of an incomplete text in the form of an introduction JACOBI argues that the extent of the transmitted text is only a little shorter than that of the Prakrit Mahākāvya called Rāvaṇavaha. If our text should only be an introduction, the whole text would be enormous. Apart from this argument based on the quantity of the text one should also take into account the quality of the transmitted version. As UTGIKAR (1927: ccxli) observes: "What should have led the poet to put the best part of his work ... in the body of his (presumed) preface? In the case of other poets, we find on the other hand, this item reserved for the main part of their work, and gradually worked up with their subject-matter". We may add here that in VAN DAALEN's analysis of the text (see next section) it contains the *digvijaya* of a *cakravartin*. We do not expect such things in a prelude. Our conclusion should be that the contents of the transmitted text agree with the design of the author concerning the planned work.

One of the arguments put forward by JACOBI in favour of his hypothesis that the text would form an excerpt, is that it is not divided

¹⁰ See also VAN DAALEN 1986: 270f.

into chapters, but contains a continuous numbering of verses. There is no refutation of this argument in most of the later publications. SURU (1975: xlix), however, refers to the fact that prose texts like Bāṇa's Kādambarī and Subandhu's Vāsavadattā also have an undivided narrative without chapters and that Vākpati ("a rebel against standardisation of poetic form") preferred a composition in *kulakas* (groups of verses having one theme or topic), and WARDER defends the deviating structure of the work in this respect on quite a similar line: "The Slaying of the Gauḍa (...) in form seems to amalgamate epic, lyric, biography and the novel, as if following Daṇḍin in disregarding such distinctions ... Though Vākpatirāja's story is historical, his poem has no canto or chapter divisions, like a novel, and Daṇḍin in any case does not recognise any distinction between history and fiction." (1983: 402).

JACOBI also refers to the fact that in the colophon the title of the commentary by Haripāla runs *gauḍavadhasāraṭīkā*, which he explains as "the commentary on the essence of the Gauḍavadha", i.e. on the excerpt. PANDIT already noticed the problems connected with this title (1887: viif.). He had to admit that *sāra* could not refer to a prologue or prelude. In his view the term *sāra* would denote the fact that the commentator had rejected some verses as interpolated: "He might ... have considered the additional verses found in the other versions known to him as interpolations, or the arrangement of the stanzas as being apocryphal, and believed, that both an expurgation of the supposed or real interpolations, and a rearrangement of the verses were necessary to restore the poem to its original purity" (p. viii). However, the differences between the transmitted manuscripts are not great enough to justify this hypothesis.

Against JACOBI we may argue with BÜHLER that the compound may also be analysed as the *sāraṭīkā* on the *gauḍavadha*, i.e. as short annotations on the Gauḍavaha. As UTGIKAR (1927: ccxxxiii) observes, the "nature itself of the com. of Harapāla would seem to justify such a conclusion. 'It rarely explains,' as Pandit remarks (...), and in many places is nothing more than a Sanskritised paraphrase of the original Prakrit".

By his excerpt hypothesis JACOBI also tried to explain the fact that the transmitted text mainly deals with descriptions of nature, leaves out the actual biography of king Yaśovarman and hardly describes the events connected with the title of the work. In this excerpt the historical events were dropped as not being of lasting interest. In this way Vākpatirāja's poetical highlights would have been preserved. However, "according to Hertel, 1924, p. 21 (...), our text of the Gauḍavaha does not show any gap and 'it is impossible ... to see how the huge portions of the narrative which Jacobi supposes to have been omitted could be inserted into the text as we have it'" (DAALEN 1986: 270).

UTTHIKAR (1927: ccl-cclv) does not mention KEITH's supposition that the transmitted text might be "all that Vākpati ever intended to write", but actually he defends the version left to us. Its imperfections are explained as due to the political situation: "Perhaps the author could not give the final touches and the final arrangement to his mass of verses" (p. ccl). Reliable references to the actual situation in Vākpati's times, however, are missing and this sort of guesswork does not convince.

As to the title and its missing background in the transmitted text UTTHIKAR observes that "it can be urged that Vākpati wrote more as a court-poet than as a historian, his object being to produce a poem containing a fulsome praise of his royal patron, in which incidents, otherwise historically very important indeed, were brought in only as serving his main purpose of lavishing unstinted praise on his master" (p. ccli). This may be perfectly correct.

SURU (1975: xxxviii-xlix) does not add much to the discussion. In his view the term *mahārambha* would neither be a Bahuvrīhi compound ('the text of which the beginning, the prelude, is big') nor a Karma-dhāraya referring to the actual killing of the Gauḍa king, but a Karma-dhāraya denoting the planned or at least announced main portion of the work: "another bigger (Mahārambha) poem of greater magnitude" (p. xlii). Against JACOBI he holds that very voluminous works were not unusual in post-Kālidāsa times, and that JACOBI's contention that the poet would have already placed the most interesting elements like the descriptions of nature in the prelude, does not convince.

Though accepting PANDIT's hypothesis about the transmitted text as a prelude SURU doubts whether the main portion was ever written and he again revives the idea that "circumstances, mainly political, beyond his control" (p. xlvii) would have prevented him from writing the promised main portion. However, he also does not seem to exclude the possibility that Vākpati did not like or even intend at all to describe the announced killing of the Gauḍa: "In this connection, it is interesting to note how the Poet was requested by his learned friends sitting with him in an assembly, to describe to them the incident of the slaying of the Gauḍa king and how every time he put them off by bringing in irrelevant digression with a view to diverting their attention from the main theme" (p. xxxixf.). "From what has been stated above, especially with reference to the Poet's procrastination, suggesting his obvious reluctance to grapple with the main theme of the Gauḍavaho, viz. the slaying of the King of Magadha in greater details than what he has cursorily done before, it is clear that the Poet had no intention to deal with this topic in this Poem. He would rather like to reserve the matter and the material thereof for another ... poem ... It might preferably be a continuation of the present one" (p. xlii).

Here we see that on the one hand SURU almost arrives at VAN DAALEN's views on Vākpati's design, and that on the other he still wants to rescue the idea that the transmitted work would form a prelude. It is absolutely not clear to me why the poet would be reluctant to tell the Gauḍavaha story and still be willing to do so in a bigger work which forms the continuation of a text in which his reluctance to deal with that theme is obvious.

WARDER (1983: 403) does not try to conceal his surprise about the discussion on the end and the planned extent of the work: "Vākpatirāja adds at the end of his poem (797–1209) an account of how he came to recite it ... By doing this Vākpatirāja has confused some readers, including his editor (...) into imagining that what we have is only a kind of prologue, the 'real' poem being yet to come and apparently lost. But surely there is no mystery here. ... To know what was heard we have simply to turn back to the beginning. The sequence is perfectly natural, since the composition of the poem must have followed the campaign which forms its subject. We cannot expect the poet to provide a 'new' poem on the story every time we finish the old one". As VAN DAALEN (1986: 271) observed, "this does not further the question. However many times we read the poem, we do not get the story promised to us, except for the two or three verses referring to it". WARDER, however, simply states that "No other enemy [i.e. other than the King of Magadha] is mentioned anywhere in the poem as being killed" (p. 404). This may be true, but still we have no explanation for the fact that the three short references to the king of Magadha are a far cry from the promised extensive description of his being killed.

JACOBI (1888: 62), interpreting the transmitted text as an excerpt, actually does not explain the strange end of the text, which also in an excerpt remains odd. As VAN DAALEN (1986: 270) has stated, "if the present work is problematic as to its form, no problem is solved by saying it is an epitome: one has only brought in a reducing mirror".

In his supplementary notes to the second edition of PANDIT (1927) UTGIKAR likewise does not solve the problem of the obscure end. He sees some indications in the text "which suggest that the narration of the poem did take place, or in other words, that the poet did not evidently intend any other sequel to his existent poem" (p. ccliv). As regards the title he remarks: "We may also say that the concluding verses make it evident that the poem is called Gauḍavaho more or less by courtesy only. The poet perhaps began with that idea, but ended by singing the story of his patron's Digvijaya. ... All this implies that the poet had more in his mind the traditional Digvijaya of a hero, than the killing of the Gauḍa king by Yaśovarman. The poet's request to 'listen to the narrative' in v. 1209 can be understood as a general one addressed to readers, and need not necessarily be taken with reference to

something which the poet thought was to follow." (ib.). This last sentence does not sound very convincing. Moreover, if the author would have preferred to describe a Digvijaya, one may ask why he introduced the problematic issue of the killing of the Gauḍa king. We need not assume a historical background for the request made by other court poets. The author himself fancied this request about the killing of the Gauḍa, and we cannot solve the problem by simply stating that after all the author changed his mind and wrote a Digvijaya instead. The whole text betrays a scrupulous composition and does not look like rushed work.

LEENDERT A. VAN DAALEN first treated the problem of the Gauḍavaha at the XXXII International Congress for Asian and North African Studies (ICANAS) held in Hamburg, 25–30 August 1986. In the proceedings an abstract was published 6 years later (DAALEN 1992c). The complete text itself appeared already 5 years earlier (DAALEN 1986). In his later publications references to the problem may be found.

His main proposal to solve the problems is the following (1986: 272ff.):

"The poem is, strictly speaking, not about the killing of the Gauḍian king. ... [273] ... what the poet says in 1072–74 is: 1) he is unable to describe the king's good life; 2) the following morning he will give an example only, viz. the killing of the eastern king; 3) he states now already that this killing of the Gauḍian king was a great undertaking which will humble both kings and masterpoets. ... I see a hint here that even a masterpoet may not be up to the task of narrating this killing; in fact, the poet shows himself incapable of this task at this very place, for his verses from 845 up to 1119 are in reply to the request to relate in full how the king of Magadha was finished off. ... The poet expresses, shows, affects his incapability of praising – say – the greatness of Yaśovarman. Despite its justifiable title the poem is not about the killing of the Gauḍian king. ... [274] ... So the poet's real wish is to tell the king's *carita*, in which the latter's fame and virtues should come to the fore. However, he could not manage. Of course, this is the poet's affectation. For we are supposed to believe, after reading the poem, that Yaśovarman was a great man indeed. ... At 847 the poet says: 'My heart trembles repeatedly just in my throat, stammering and confused because it is filled with a great joy, as it were incapable of praising my lord.'¹¹ So we know now why the poet is not up to his task: he is, as it were, dumb-founded by an almost religious awe. ... [275] ... At last at v. 1209 the poet says":

¹¹ *kaṇṭhe ccā parigholai puṇaruttam paharīsāulakkhaliā | apahuppanti eva maham vā pakuṇo paśaṃsāsu ||*.

*tassa imaṃ pāvaṇaṃ-ahiṇavaṃ ca cittaṃ ca vimhaakaraṃ ca /
sīṣai cariaṃ-acaramaṃ ṇarāhivaiṇo ṇisāmeḥa ||*

"Instead of the promised illustration the poet tackles his major theme, although he has already said thrice he cannot manage (847; 1072 and 1120). So we understand now why after the words: 'The life of this king, purifying, quite new, beautiful, astonishing, excellent, is told now: listen!' the rest is silence."

In later publications VAN DAALEN repeats this analysis of the problem: "In my opinion the poem as we have it is finished, for the poet has prepared us for this abrupt end. When poets, including Vākpati have to treat a subject of real greatness, they are overjoyed, they stammer and cannot praise their lord (G. 98; 253; 847). Vākpati had already said thrice he was not able to tell his *carita* (...). So when he begins his story at G. 1207–09, the poet 'is dumb-founded by an almost religious awe' and that is why he stops. ... I still hold that the poem's ending is an ingenious way of suggesting its hero's greatness" (1992b: 194)¹².

So VAN DAALEN interprets the silence of the author as a literary trick. To me this looks like a satisfactory explanation. However, one may ask why Vākpati used this stratagem, which indeed was carefully prepared in the preceding context.

As SURU, referred to above (p. 47), correctly observed the author tries to procrastinate the telling of the story asked for, and there seems to be an "obvious reluctance to grapple with the main theme" of his poem. It is also obvious that Vākpatirāja is not really so modest that he does not dare to tell the story. Actually, after having read the transmitted text we are under the impression that he did not like at all to tell the story of the killing of the Gauḍa king, since he would consider this below his level of a great poet.

Of course the request to tell this story has been invented by the poet himself, and so we have to find out why he made things more difficult for himself than necessary.

Realizing that to reconstruct the psychological attitude of an Indian court poet living in the eighth century is a hazardous project I still think that we need such an approach in order to give a good foundation to Leen van Daalen's in my view felicitous intuition. WARDER's idea that we simply should turn to the first pages of the transmitted text in order to get the promised story does not convince. Obviously in Vākpati's composition the people at the court who invited Vākpati to tell the story had no knowledge of our transmitted text. However, our transmitted text would not have satisfied them, since they expected stories of suspense, killing and bloodshed: a real *gauḍavaha*.

¹² See also DAALEN 1994: 282f.

In the next section we will sketch the contents of the transmitted text as analysed by VAN DAALEN. Let me now already state that the *digvijaya* described as a grand tour for enthusiastic, academic, semi-professional, amateur botanists and bird-watchers with a keen interest in mythology and archaeology is a far cry from the 'killing of the Gauḍa'.

In a very subtle fashion Vākpatirāja shows his contempt for the ordinary court poets who can only describe political and military issues and events. His literary ideals are different. The king to be praised leaves the level of the earthly monarchs and becomes a divine being. However, low people including the other court poets prefer real war, against an enemy which undoubtedly due to historical backgrounds could simply and anonymously be denoted as that Bengal, that Magadhan, that Gauḍa. It does not matter what is the relevant name of the demon in power. The Killing of the Gauḍa king (the Gauḍavaha) is as mythical as the Killing of Rāvaṇa (the Rāvaṇavaha).

Now the problem remains why Vākpatirāja, who did not actually describe or even want to describe a *gauḍavaha*, called his poem Gauḍavaha. In modern Western literature a name never can be a misnomer. Tennessee Williams may call a play 'Cat on a hot tin roof' without provoking any criticisms. In ancient India the situation is different. Still I believe that VAN DAALEN (1986: 267) rightly compared the title *Mṛcchakatika* ('The little clay cart'), which likewise does not give much information on the famous play sharing with the Gauḍavaha several unorthodox features.

III

After having treated the form of the Gauḍavaha in his 1986 paper VAN DAALEN concentrated on the structure of the transmitted text in his contribution to the XXV. Deutschen Orientalistentag (München 1991), published 1994. An English version was published in 1992 in the Felicitation Volume for Professor Ramaranjan Mukherji (1992b). It is especially from this article that I will quote (with minor adaptations) some relevant sentences or even sections.

"The poem can be easily divided into 15 sections of various lengths, most of them to be subdivided into paragraphs. They begin abruptly, but generally are neatly concluded by a statement. The sections are:

- (1) *devastutis* (1–61) — (2) poets and poetry (62ff.) — (3) the hero Yaśovarman (99ff.) — (4) his *digvijaya* (192ff.) — (5) the desolate state of parks and cities, seen by the returning enemy kings (659ff.) — (6) bards praise the hero after his return (689ff.) — (7) Vākpati

on the king's love life (738ff.) — (8) the king and the poet Vākpati (797ff.) — (9) court *pandits* ask Vākpati to narrate the hero's victory over the king of Magadha (804ff.) — (10) Vākpati answers (845ff.) — (11) amorous activities of the night (of citizens or courtiers) (1122ff.) — (12) dawn (1164ff.) — (13) Vākpati begins to speak (1184ff.) — (14) the sun has risen – the poet's impact on his audience (1205f.) — (15) Vākpati begins and ends his story (1207–1209).¹³

"The poem's narrative flows naturally enough. Its basic structure is rather simple; sections 11 and 12 belong to this basic structure only. This basic structure almost prevents us from grasping what the poem is really about. ... Vākpati represents the hero as a *cakravartin*." (1992b: 194f.)

"Den Herrscher als *cakravartin* zu zeichnen ist selbstverständlich die großartigste Huldigung, die ein Hofdichter (s. G. 797) seinem König, dem Helden seines Gedichtes, darbringen kann." (1994: 283)

On the role of the hero as a *cakravartin*¹⁴ VAN DAALEN (1992b: 195–198) further observed:

"That he is one indeed will be shown with the aid of a checklist consisting of nine criteria taken from the Purāṇas and two or three taken from other sources. ... As there can be no doubt about the conclusion of the hero's *cakravartin*-ship I now already ask the reader's attention to the spread of the indications over the poem. This spread will be discussed further on. Because these indications are scattered all over the poem, it has escaped many of its readers, if not all, up to now that its hero is hallowed as a *cakravartin*, although Vākpati nearly said so on two occasions, viz. in 238¹⁵ ... and in the last verse but one, 1208 ... It is obvious that this *abhiṣeka* is concerned with the consecration of the hero. The term used, however, is *viṣaya-abhiṣeka*, which reminds us of Mānasāra 49 and 83, where it is the fourth stage of the *abhiṣeka* of a *cakravartin* ...

"The successful *digvijaya* obviously points to the hero's being a *cakravartin* too, for a universal emperor needs a universal empire. Vākpati did not use the term *digvijaya* himself, but from 192 and 658 it is clear that he had this concept in mind. One of the characteristics of a *cakravartin* is victoriousness. To bring the *digvijaya* under this head is a practical solution to a problem of categorization ...

¹³ The division of the text into sections and sub-sections more or less follows PANDIT (1927: cclxxiff.); for minor differences see DAALEN 1994: 283n. 1.

¹⁴ Implicitly WARDER (1983: 404) already recognized this aspect of *cakravartin*-ship: "The campaign of conquest of the four directions ... starts in the autumn, according to custom, and also with the East, following the ancient tradition of the order of the directions and the march of a universal emperor".

¹⁵ See below, p. 56.

"Before we proceed with the checklist a preliminary remark is necessary in order to prevent that in the following presentation too much of the poem's richness remains hidden. The characteristics of a *cakravartin* include his being an *avatāra* of Viṣṇu and his being greater than the kings of old. At the end of a number of passages in the Gaudavaha there are statements to these effects. ...

"Two passages describe particulars of the myth of king Prṥthu, followed by the statement that the hero is greater than Prṥthu. What we must keep in mind is that Prṥthu, the first king, is narrowly connected with *cakravartin*-ship and the *rājasūya* ... Purāṇas which enumerate characteristics of a *cakravartin* include Vāyu Purāṇa LVII 68ff. and Matsya Purāṇa CXLII 63ff. ... The most important of these characteristics are the following:

(a) Whereas, broadly speaking, a king is created from particles of the *lokapālas*,¹⁶ a *cakravartin* is an *aṁśa* of Viṣṇu. Our hero is an *aṁśa* of Murāri (805–816); he had assumed Kṛṣṇa's form (167–181); he is Kṛṣṇa (817–826) and Keśava (1043–1045).

(b) A *cakravartin* is greater than gods and demons. Our hero is greater than Indra (114–160 and 224–235), than the gods (167–181 and 814), than the sun (700–704). That he is greater than demons implicitly follows from 816¹⁷.

(c) A *cakravartin* is greater than Prṥthu and other kings. Our hero is greater than Prṥthu (440–459 and 847–856), than Hariścandra (495–508), than the predecessors of his own dynasty (1013f.).¹⁸

(d) The hero's name is said to be *viggahatuṅga*, which is a reference to the tall stature of a *cakravartin*, in 816b.

(e-i) A *cakravartin* must pursue *dharma*, *artha*, *kāma*, fame (*yaśas*) and victory (*anyonyāvirodhena*, 'without their being mutually incompatible').

(e) *kāma* and the non-incompatibility of the duties: Section 7 (738–796) is concerned with the king's love life. The pursuit of *kāma* is one of his duties,¹⁹ and the hero fulfils it. Vākpati makes it abundantly clear that he does so only after the end of the campaign.²⁰ So the hero's pursuit of *kāma* is shown not to be incompatible with his duty to be victorious ...

(f) There is no doubt about the hero's fame. I mention only 99, 212–254, 1040–45, and 1185–1193.

¹⁶ Cf. GONDA 1969: 24ff.

¹⁷ Murāri is 'the enemy of the race of the great demon' (*mahāsuravamsa-verino* [816cd]).

¹⁸ See also Gv. 1064f.

¹⁹ Cf. LOSCH 1959: 42f.

²⁰ See Gv. 694, 698f., and 737.

(g) The hero is victorious. This is obvious from section 4 (192–658) concerned with the hero's *digvijaya*, at the end of which his soldiers are said to have been victorious in every quarter ...

(h) Vākpāti does not use the term himself, but the hero is a 'dharmaic' king. He 'governs the world with the opposite (of anger), observing the restrictions of the *rājadharmā*'²¹. *dharma* is supported by *daṇḍa*, the administration of justice (216). He protects the earth and his subjects. In 1046–1063 the earth is described as a beautiful woman seen by him in her troubles on many an occasion. Indra is satisfied with him because he has removed all discomforts from the world (99). — 857–1006 describe the ways of the world and the concluding verse is: 'May a precious reward be distinctly visible for you who stay thus in this insipid cycle of rebirths by hearing the purifying virtues of our lord!'²². The term *pāvaṇa* ('purifying') is also used in the last verse (1209) to qualify the king's *carita*. I take this to be a reference to the king's purity. A king is pure, because he occupies the position of Indra (cf. 160) and "because he performs his royal duties of protecting the people and administering justice" (GONDA 1969: 16).

(i) Because we followed the Purāṇic sources in bringing fame and victoriousness under separate heads, although these worldly interests fall under *artha*, the king's wealth only can be listed here under the latter head, *artha*. This wealth is to be inferred from his distributing it bountifully.²³ On the other hand he levies tribute even from those peripheral regions where Pṛthu dumped the mountains (459).

(j) From Kauṭilya's Arthaśāstra (AŚ) IX 1,18 we know that a *cakravartin*'s territory is enclosed by the Himālayas and the oceans. Vākpāti does not enumerate many peoples, but he does mention three oceans (417, 430, and 470), lying in the east, south, and west resp., and he also refers to the Himālayas (511f.; cf. 636).

(k) AŚ IX 1,19ff. the land of a *cakravartin* is described in terms of types of terrain: "forest land (*āraṇya*), village land (*grāmya*), mountainous land (*pārvata*), marshy land (*audaka*), dry land (*bhau-ma*), level land (*sama*) and uneven land (*viśama*)" (KANGLE 1972: 407 [19]), and the emperor must choose the terrain most suitable for attacking his enemies. 513–658 describe the forest regions the soldiers saw, who were victorious in every quarter. There is no description here of the four quarters or the various parts of India.

²¹ *pakudhammabandhaṇe saṇṭhiassa vivarīasāsīajaaassa* / (Gv. 1015ab).

²² *ia virasam-imam saṃsāram-āvasantāna vo phalam-amollam* / *nivvadaṇu pāvanāṇam guṇāna pakūṇo nīsamaneṇa* // (Gv. 1006).

²³ See Gv. 709, 727, 729, 1196, 1202, and 1207.

What we can observe, however, is the different types of terrain, and so this passage conveys that the hero's soldiers were victorious in any type of terrain.²⁴

(1) Among the seven (or fourteen) jewels possessed by a *cakravartin* the Purāṇic sources use the term *bhāryā* instead of *strīratna*. In the discussion of the list in Lalitavistara III, it is said, among other things, that she is very beautiful, that she is born in a *kṣatriya* family, and that she is faithful to her king, the *cakravartin*, not even in thought coveting another man, let alone actively. These sources do not tell us that she is Śrī/Lakṣmī²⁵. In the Gaudavaha she is Śrī: her Ocean-father gave her in marriage to our hero (1197); she is beautiful (56); she clings to him, for even today she sits on his breast since the churning of the ocean (1039). — In section 4.4 (212–254) the hero is praised by his bards. In twelve out of these 43 verses (212f., 216f., 219, 222, 236, 243f., 246, 250, and 252) the bards tell us that she is very near to him sitting on his arm or sword, standing by his side, and so on. What these bards actually are telling us, as it would seem to me, is that the hero possesses the *strīratna*. Elsewhere similar verses are found (104, 263, 709, 716, and 1070). — SENART (1873: 133ff.) discusses the seven jewels of a *cakravartin* and tries to show that they are to an extent analogous with the products of the churning of the ocean. As to the *strīratna* he refers to the Lalitavistara passage mentioned above, to a Chinese source which stresses the purity of the *cakravartin*'s wife, and to an article of A. KUHN, who sees Śrī as a female double of the sun god. The latter two points will not detain us. SENART then proceeds (p. 149) by saying that thus there is a better explanation of the inseparable union of Śrī with her husband, the *cakravartin* or Viṣṇu (they are one and the same), to whose breast she clings never to leave it again as soon as she has left the ocean when it was churned. In our text, too, Śrī hurries to Viṣṇu (932). The other elements are likewise present in our text (1039 and 1197), to which SENART could not yet refer."

After this elaborate treatment of the qualifications of the *cakravartin* in the Purāṇas (and some other sources) and their application to Yaśovarman, and before dealing with the spread of the indications of

²⁴ Cf. PANDIT (1927: xxx), who – without drawing any conclusion from it – made already the following observation: "... first come certain lake scenes, then follows a description of some high mountains, followed by that of villages on the banks of large lakes; then come marshy lands, followed by shores covered with little shells, and so on" (cf. n. 35 below).

²⁵ As Vākpati does not discriminate between the two names, I shall use Śrī as short-hand for Śrī/Lakṣmī.

cakravartin-ship over the text of the *Gauḍavaha*, VAN DAALEN discusses the interesting verse 238:

paḍibaddhaṃ navara tume ṇarindacakkam paāvaviadaṃ pi |
gahavalaam-aṇucchitte dhuve vva pariattai ṇarinda ||

‘The circle of kings, bound solely to you, great as their lustre may be, revolves around you, o king, as the ring of the planets around the Polar star, the highest of them.’

and observes (1992b: 198f.²⁶): “If I am not mistaken Vākpati describes the hero as a *cakravartin* in this verse. If this is right, it means that to Vākpati the *cakra* is the circle of the other kings and the *cakravartin* is the emperor ‘who is in (the middle of) the circle of the kings’. This reminds us of the etymology proposed by JACOBI (1910). JACOBI takes *cakra* ‘in the original sense of circle’. He points to *maṇḍala*, a political sphere of neighbours, usually twelve, and to Kāmandaki’s *Nītisāra* VIII, where a *viḥiḡṣu*, who ‘strives to gain supremacy’ in the *maṇḍala* is praised *viṣuddhe maṇḍale caran* (‘if he walks in a pure circle’ [VIII 2b]), and to Bhāgavata Purāṇa VI 3,6d, where a *maṇḍalavartin* denotes a king subordinate to a paramount lord such as a *cakravartin*, the latter being a *viḥiḡṣu* on the grandest scale: his *maṇḍala* is the whole earth. I agree with JACOBI on the meaning of *cakra* ‘circle’. Whether or not he had its centre in mind when he wrote ‘in the circle’, I do not know. In any case this must be stressed: the *cakravartin* is in the circle’s centre²⁷. In 238 Vākpati explicitly tells us that the hero, who as we know now is a *cakravartin*, is in the centre. There is still more to it: this verse likens the hero to the *axis mundi*. This need not surprise us, if we bear in mind that a *cakravartin* is an *avatāra* of Viṣṇu, and that the latter often is identified with (representations of) this axis²⁸.”

VAN DAALEN continues with a survey of the spread of the indications of *cakravartin*-ship, i.e. items (a-l) over the poem, which shows that in almost all of the sections of the text these indications are found and that therefore “the concept of the hero’s *cakravartin*-ship was foremost to the poet’s mind”. Below I will give a survey in which between brackets the relevant items are indicated in agreement with the list discussed above. It should be noted that the two surveys of 1992b and 1994 do not entirely agree, because in the publication of 1994 the Purāṇic items a-j are preceded by I–III based on other sources, whereas in 1992b all the indications are taken together as a-l.

²⁶ See also DAALEN 1994: 288f., where some additional material is mentioned.

²⁷ Cf. GONDA 1969: 127.

²⁸ Cf. GONDA 1969: 173 and elsewhere. For older explanations of the term *cakravartin* see the literature mentioned ib. p. 60, 127 and 144; a new one is given by SCHARFE 1987.

99 (h/f) – 104 (l) – 106 (f) – 108 (g) – 114–160 (b) – 167–181 (a/b) – 192–658 (g)²⁹ – 212–254 (l) – 216 (h) – 224–235 (b) – 254 (f) – 417 (j) – 430 (j) – 440–459 (c) – 459 (i) – 470 (j) – 495–508 (c) – 511–512 (j) – 513–658 (k) – 659–688 (g) – 700–704 (b) – 709 (i/l) – 716 (l) – 727 (i) – 729 (i) – 738–796 (e) – 805–816 (a) – 817–826 (a) – 814 (b) – 816 (d) – 838–843 (g) – 844 (g) – 847–856 (c) – 857–1006 (h)³⁰ – 932 (l) – 1013–1014 (c) – 1015 (h) – 1039 (l) – 1040–1043 (g) – 1043–1045 (a) – 1046–1063 (h) – 1070 (l) – 1196 (i) – 1197 (l) – 1208 (g).³¹

It is not only the spread of allusions to the characteristics of the *cakravartin* which shows that the author had this aspect of Yaśovarman's kingship in mind. As VAN DAALEN (1992b: 199f.) observed, the structure of the poem also points to this, and this structure is based on its sections (and sub-sections):

"Most of them are concluded by a statement which tells us how the section fits in with the whole of the poem. ... the place of a section in the structure of the poem as a whole is made clear only at the end of that section. This is the formal aspect. At the same time the end of the section is the place where the most important statement regarding the meaning of the section is made. ... Vākpati said thrice that he is unable to praise his Lord: twice he does so at the end of a section, viz. in 1072 and 1120; these must be regarded as very important statements, for otherwise we cannot explain the abrupt end of the poem ... When we look at the ends of the 60 sections from verse 99 onwards ... we see something remarkable ... in 29 out of the 60 places where a statement is or may be very important, we find a statement adding an element to the portrait of the hero as a *cakravartin*. ... We must conclude that the *cakravartin*-ship of the hero Yaśovarman is the underlying idea, the 'Leitmotiv' of the poem. This is what the poem is about."

When we consider the praise of Yaśovarman (whose name is hardly mentioned in the poem) as the well structured eulogy of a *cakravartin* (whoever he may be) we have (thanks to Leen van Daalen) made a great progress since the days of HERTEL who was speaking of "all the long, and tedious, and vile, and repulsive flatteries which the poet bestows on him throughout the whole of the text" (1924: 20)³². According to HERTEL (p. 16) the poet may indeed have been forced to compose the poem, when he was thrown into prison by Yaśovarman. I doubt the historicity of the Jain tradition on this point. Moreover, if

²⁹ The *digvijaya* especially in 414–416, 420–423 and 431–439.

³⁰ See especially 1006 on the dharmic king.

³¹ In 1203 and 1207–1209 the Rājasūya is referred to.

³² See also p. 16, where HERTEL makes the following statement: "Flattery of the vilest and grossest kind, most repulsive to the modern European mind is the main subject of the poem".

Vākpati really had written the transmitted text in prison, this prison should have included an unparalleled library containing books on all the details of botany, ornithology, mythology, geography etc. The Gauḍavaha betrays a careful preparation and composition.

It is Leen van Daalen's merit to have shown that a *kāvya* work like the Gauḍavaha does not simply consist of a collection of nice verses loosely connected by some thematic units, but forms a structure which is well planned. This *kāvya* is about a *cakravartin*. That this *cakravartin* is Yaśovarman hardly seems to be essential. Likewise the exact name of one of the most prominent adversaries, the Gauḍa king, does not matter. Of course, geographical names are not missing in the description of the *digvijaya*, but the historicity of peoples mentioned here (e.g. the Pārasikas) is less reliable than the accurate description of e.g. flowers, their colours, their period of blossoming etc.

IV

In the preceding section of this publication I have drawn attention to the fact that VAN DAALEN has rightly emphasized the structure of the text and of its subdivisions.³³ By way of example the structure of a subdivision of the text may be analysed here.

In his publication of 1994 (which in more respects slightly differs from 1992b) VAN DAALEN observed: "An anderer Stelle werde ich zeigen, daß in der Passage G. 513–658 die Beschreibung der Landschaften nach der Abfolge der Jahreszeiten während einer Zeitspanne von 2½ Jahren angeordnet ist" (1994: 285). He may have planned a separate publication on section 4.27 (513–658) 'What the soldiers saw', and perhaps a paper on this subject for one of the conferences he intended to attend was meant here. Unfortunately we do not have a finished manuscript on the subject. However, the introduction to section 4.27³⁴ contains enough material to be used here.

"The section 4.27 ('What the soldiers saw', 513–658) is summarized by the poet in 658:

ia saaladisāḍaviaamiliamahimaṇḍalehiṃ saccaviā |
seṇābhadehiṃ se suhaasamṇivesā vaṇuddesā ||

³³ In this connection he referred to other publications (PORCHER 1984/1985/1986, TIEKEN 1989 and PETERSON 1992) in which likewise this (often neglected) aspect of *kāvya* was treated (see 1992b: 201 and 1994: 292).

³⁴ This introduction was partly handwritten, which may indicate that the planned paper still had not been written. The text printed below does not deviate much from Leen van Daalen's material. It consists of the text originally planned as an introduction to section 4.27 supplemented with some data found in four sheets of notes on the subject discovered between his papers.

'In this way fine-looking spots in the forests were observed by the soldiers of his army, to whom the whole world was connected with victory in all farthest quarters.'

Notice that the poet does not say that there was a description of the quarters or the various parts of India.

In treating this section it seems useless to try to identify localities. What is remarkable, however, is that references to the more southern parts of India are absent. PANDIT's description of the contents in terms of lake scenes, high mountains, marshy lands etc.³⁵ is generally correct. In my opinion the point is that the soldiers who are stated to have been victorious everywhere, are shown to have marched through every type of terrain. As I have remarked elsewhere³⁶, what Vākpati implies is that the soldiers and their commander, the poem's hero, have been victorious in any type of terrain.

PANDIT observed some order in the types of terrain described. However, there is an order in the seasons too. Explicitly the poet mentions early autumn (532), summer (569), rains (574), late winter (586), spring (596 and 604), rains (640 and 654) and autumn (657).

The first item (autumn [532]) looks out of place, but let us look closer. In the following brief survey those verses which do not give any indication as to the season, those which are too vague in this respect and those which do not disturb the picture of the surrounding verses are passed over in silence.

The blossoming *kalambas* refer to the rains (513).

References to the autumn are to be found in 521 (dehydrated frogs), 523 (water in the ponds has subsided), 524 (clouds), 525 (broad sandbanks and the *kāśa* grass) and 527 (on the grasslands the water has withdrawn).

Hints to the four months of winter are to be seen in 533–535 (flowers blossoming during that part of the year).

The flowering *palāśas* in 553f. refer to the spring. In 567 the description of these *palāśas* points to early May.

³⁵ PANDIT (1927: xxixf.) writes: "And now follows a kulaka of one hundred and forty-six couplets, giving a description of the various objects, scenes, temples, lakes, forests, rivers, trees, and other things that his army had seen in the course of their expedition. It does not appear that the objects are taken up for description in any particular order, such as geographical, or the order of the line of his journey, or of the seasons, but are mentioned at random. Nor is it possible to identify many of the localities referred to by the descriptions given, as few names are mentioned. To convey an idea of the manner in which the poet treats this part of his subjects, it will suffice to say, that first come certain lake scenes, then ..." (cf. n. 24 above).

³⁶ Cf. DAALLEN 1992b: 197 (see above, p. 54f.) and 1994: 285.

We find summer in 569–579: explicit reference (569) – elephants look for water in the ponds and make the lotus flowers dry (570) – the ponds are dry and the trees on its banks are no more rooted in water (571) – forest fires (572f. and 575) – even warm water is drunk now by travellers (577) – pleasant walks on sandy banks in the evening (579).

In 574 the first shower is mentioned. 584f. refer to the rains (with indications based on the flora).

Late winter is to be seen in 586–588 (the flowering of the *kunda* and the cultivation of barley) and 593f. (flora of late winter).

There is spring in 596–605: explicit references (596 and 604) – the blossoming of mango flowers and the still unripe stage of the mango fruit (*passim*), and other indications in the vegetation.

The ripening mangoes in 606 refer to the summer (June/July).

The verses 640–655 are concerned with the rains. 640 explicitly mentions the advent of the rains. In 655 ('recent down-pours') the end is expressed. In between these verses several clear references to clouds and water are to be found.

The section ends with the autumn (655–657).

530 is problematic.

516 and 640 can be interpreted in such a way that they suit the regular order of the seasons, i.e. rains – autumn – winter – spring – summer – rains – late winter – spring – summer – rains – autumn. After 585–586 (rains) autumn is missing. The author seems to have skipped it, but the same may be observed with regard to the geographical description, e.g. the return journey from Persia to Broach (about 459–460).

So PANDIT was wrong in stating that the seasons are mentioned at random. There is a perfect order of the seasons covering two and a half years. This series of seasons perfectly links up with the one described thus far in the text³⁷:

The hero started his campaign in the autumn (192).

Winter is described in 348–413.

Having stayed in the temple of Vindhyavāsini the king proceeds (413) in the rains.

In the description of the campaign proper (414–512) there are hardly any references to the seasons. So in 513 the poet resumes with the last season he had mentioned (413), i.e. the rains.

The composition of this section is another indication that the poem is a structured whole."

³⁷ See also the order of the seasons in section 7 (738–796).

V

Leen van Daalen focussed on some controversial aspects of the Gauḍavaha: its form (a finished or an unfinished work), its structure (the glorification of a *cakravartin* in a description of a *digvijaya*) and the systematic treatment of the seasons within one of its sections. We should, however, take into account that the text does not exclusively deal with a very cultivated *digvijaya* and all the items seen by the army. The largest *kulaka* (857–1006) has no relation with the campaign of the king and contains some general statements.

PANDIT (1927: xxxv–xxxviii) gives an abstract (without analysis and explanation) of this long section and by way of introduction states: “... he dilates in one hundred and fifty couplets on the vanity of this life, on the wickedness of the bad and the supportability of life derived from virtue. This is one of the best and most remarkable parts of the poem”.

In his abstract SURU (1975: xxxi–xxxiv) adds some explanations to the survey and remarks on Vākpati that as “a poet enjoying the patronage of the ruling monarch, he must always have moved in a highly elite circle of intellectuals, nobility, courtiers, sycophants and men belonging to the rich, upper classes of the society. The varied experiences, mostly unwelcome, that he had of them in his dealings with them, left him, on the whole, a bitter man and he seizes an opportunity in this Poem to give vent to his sad feelings” (p. xxxi). On p. lxxviii he more or less verbally repeats these remarks supplemented with some sad details, observes that of course the poet expressed himself “in an indirect, oblique way”, and concludes that in “such surroundings Vākpatirāja must have felt ignored and, at times, discarded and even humiliated, all of which has, perhaps, led him to include in this Poem a lengthy lampoon on the society in as many as 150 Gāthās”.³⁸ I think that this sort of fantastic speculation on the background of the text and the motives and frustrations of the author is hardly convincing.

Unfortunately Leen van Daalen did not extensively write on the position, meaning and function of the relevant section³⁹, though, as far as I know, its contents always fascinated him. He may have planned a paper on this subject, but the material at my disposition is restricted to a hand-written survey (in Dutch) and lists of textplaces on essential

³⁸ See also WARDER's statement (1983: 412): “From many verses such as these it would appear that in Yaśovarman's court too it was difficult for good men to make headway among the throng of scoundrels who live by slander and misrepresentation, just as we find it in modern society”.

³⁹ See, however, the quotation given below (n. 46).

terms found in this section. In the latter he included references to other textplaces, especially to section 2 (62–98).

This section, dealing with poets and poetry and therefore called “The Eulogy of Poets” by SURU, indeed shows a striking resemblance with 857–1006 in some respects. Both sections deal with virtues, excellencies, merits and demerits, the differences between good and bad people or between excellent and mediocre people, criticism and flattery. It looks as if the author makes these two sections precede and follow the main portion of his text, i.e. the *digvijaya*. This may again be an indication that the text was not left unfinished, but betrays a clear structure and composition.

In the so-called ‘Eulogy of Poets’ it is remarkable that criticism seems to play a more important role than glorification. In verses 62–67 the tune is still rather positive, but the following verses are dominated by the subjects of false criticism of superior poets, the undue popularity of inferior poets and the difference between merits and demerits.

One might connect this with SURU’s explanation of 857–1006 and assume that Vākpati himself had suffered from criticism. However, the only reference to himself is found in verse 69:

‘Pray, how can it be that my speech, which was great in the Mahumahavīa, must whither in the present work?

‘The second blooming of wild creepers is thinner than their first one.’⁴⁰

Apparently his first work, the *mahumahavīa*, had been positively received by the public. We do not know of any other work by Vākpati, and he does not mention anyone (though 799 seems to imply that he wrote more works). His own reference to his declining gifts can only concern the work he is starting here. Obviously this is a play of a poet at the end of his career who pretends to be modest but actually is far from that. It is evident that Vākpatirāja (‘the king of the masters of speech’) considers most poets as ‘kings of mediocrity’. Similarly 857–1006 looks rather strange in an eulogy of a king. Several aspects of kingship are criticized, and actually most kings are depicted as ‘kings of mediocrity’. In that section, however, an explicit conclusion could be drawn: king Yaśovarman forms the almost unique exception. For the connoisseur it should be clear that implicitly Vākpati claims for himself the same position in 62–98. The feigned modesty in 69 only serves as an introduction to the planned topic of criticism (with emphasis on false criticism).

⁴⁰ *mahumahavīapauttā vā kaha nāma maulau imammī | paḍhamaku-
sumāhi talinaṃ pacchākusumaṃ vaṇalaṇṇa ||* (Gv. 69).

Leen van Daalen excellently understood Vākpati's assessment of his own position in comparison with other court poets or bards.⁴¹ According to him Vākpati uses some poetical (nonsensical) fictions to characterize poor poets in passages attributed to bards⁴².

Now one may ask why an apparently successful court poet like Vākpati wrote such a pessimistic 'Eulogy of Poets' and such a negative section (857–1006) which is to be subdivided into subsections⁴³ like "Kings and power" (857–870), "Kings and their attitude towards good men" (871–880), "Compounds of virtues and vices" (881–890), "The cause of maliciousness of the rogues, who are doubly distressed by learning the worth of others' virtues, is just their discrimination" (891–902), "Why good men are not kings; the glorious exception" (903–912), "Defence of Lakṣmī: why she does not abide with good men" (913–934), etc. This is especially remarkable since the whole poem seems to be planned as a glorification of a particular king.

Of course one may praise a king by describing the negative aspects of kingship and stating in a very concise conclusion that the criticism does not concern him and that he is the sole exception. I do not believe that this is the correct interpretation. Rather I would assume that in these two sections the author was primarily interested in writing some *subhāṣitas* ('good sayings' or 'proverbs') and that he lost sight of the two expected aims: the eulogy of poets and poetry on the one hand and of a particular king and kingship on the other.

The author makes the impression of an entertainer who forgets about his major function (viz. entertainment) and tries to deliver a serious message. Personal frustration is not his motivation. He wants to formulate some pieces of wisdom, and perhaps these were appreciated by his king, if at all there has been a king who received this poem which officially aimed at honouring him, though literary aims seem to have eclipsed the normal flattery. Even such a large *kulaka* as 857–1006, is far away of being an unsystematical collection of bon mots, as we have seen above.

That these statements are not the reflection of personal frustrations may appear from one of the last verses of this section (1005), in which a touch of Vedāntic philosophy may be read. Sometimes Vākpati tries to express himself in a very original way and then uses the weapon of the paradox. In this respect he reminds us of Kṛṣṇa in the

⁴¹ Cf. DAALLEN 1992a: 78f. on the presentation of the bards "as rather poor poets".

⁴² See also the notes on Gv. 252, 704, 712 and 714 in his unpublished manuscript.

⁴³ The titles given to them in the following are based on van Daalen's manuscript.

Bhagavadgītā. Like Kṛṣṇa Vākpati condemns inactivity (988) and the retirement from the world (990). Almost in agreement with the Gītā Vākpati states:

‘This is detachment, when the heart delights in the property on hand; reviling Lakṣmī, however, is merely a passion (connected) with constant jealousy’⁴⁴ and ‘Why is only this not a passion, when men, abandoning their houses where there is much falsehood, delight in the recesses of a forest with their mountain torrents?’⁴⁵.

Reading the very long *kulaka* 857–1006 one is under the impression that the concrete context, the *digvijaya* of Yaśovarman and his killing of the king of the Gauḍas, have completely got out of view, just as in some chapters of the Bhagavadgītā we are inclined to forget that two men are discussing the ideal role in life standing in between two armies which in the meantime must have started fighting.

Vākpati tries to expound a message and to formulate ideas on life and ethics. Personal frustrations do not seem to be his starting point. One should abstract from poet and king in this section which formed a possible source for collections of proverbial wisdom. He even may have quoted from such untransmitted sources, as was observed by VAN DAALEN⁴⁶.

One might expect that the verses from this *kulaka* would have been extensively quoted in literature. The fact that they were written in Prakrit may have played a role in their being ignored in most texts. “Because of the prevalence of *kulakas*,” according to WARDER (1983: 407), “there are few verses which can be quoted by themselves by critics”. This, however, refers only to Indian poetics with its predilection for figures of speech. The verses of the discussed *kulaka* deserved a better lot in the *subhāṣita* literature on account of their contents and their beautiful phrasing. We may assume that Vākpati wrote them to be quoted centuries after his death.

⁴⁴ *esa ciraṃ hīnaṃ jaṃ ramai jahāgaesu viharesu / nibbhacchāṇan-tu lacchhē naṇara thīramaccharo rāo ||* (Gv. 947).

⁴⁵ *so cira kīṃ na rāo mottūna bahucchālāṃ gehāṃ / purisā ramanti bad-dhujjharesu jaṃ kāṇaṇantesu ||* (Gv. 948). A quite similar statement is also found in the second half of the 5th stanza of Bhāsa’s *Svapnavāsavadatta* (I 5cd): *nagaraparibhāṇān vimoktum ete. vanam abhigamya manasvino vāsanti ||*.

⁴⁶ “Also elsewhere, v. 857ff., Vākpati is concerned with the question of what is true greatness. One characteristic of this valley of tears (for that is his real subject in 857ff., see 1006) is that the great are not honoured by Lakṣmī and the powerful of the earth. Vākpati is here an open-minded and frank critic of the ways of the world and high society. He certainly rephrases proverbial wisdom here and there and it is hard to say concerning particular verses whether the thoughts expressed are originally his. The point is he has made them his own and he does not equate the powerful with the meritorious and truly great.” (DAALEN 1991: 24).

Bibliography and Abbreviations

- AŚ Arthaśāstra of Kauṭilya, ed. R.P. KANGLE
- BUHLER 1888 GEORG BÜHLER, Review of PANDIT'S ed. (1887). WZKM 2 (1888) 328–340.
- DAALEN 1986 LEENDERT A. VAN DAALEN, A Note on the Form of the Gauḍavaha. BEI 4 (1986) 267–278.
- DAALEN 1991 Id., On *payaya-* and Some Other Words in the Gauḍavaha; on *aha* therein and in the Setubandha and Hāla's Sattasaī. In: Middle Indo-Aryan and Jaina Studies, ed. C. CAILLAT. [Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, Vol. VI]. Leiden 1991, p. 22–35.
- DAALEN 1992a Id., Reflections on the Enmity of Lion and Elephant and Other Poetical Fictions in Vākpati's Gauḍavaha. In: Akten des Melzer-Symposiums, ed. W. SLAJE – CH. ZINKO. Graz 1992, p. 66–83.
- DAALEN 1992b Id., Vākpati's Gauḍavaha: The Hero as a *cakravartin*. A Leitmotiv and its coherence with the poem's structure. In: Corpus of Indological Studies. Professor Ramaranjan Mukherji Felicitation Volume, ed. A. THAKUR. Delhi 1992, I/194–204.
- DAALEN 1992c Id., The Form of Vākpati's Gauḍavaha. In: Proceedings of the XXXII International Congress for Asian and North African Studies, ed. A. WEZLER – E. HAMMER-SCHMIDT. [ZDMG-Supplement IX]. Stuttgart 1992, p. 511f.
- DAALEN 1994 Id., Zum Thema und zur Struktur von Vākpatis Gauḍavaha: der Held als *cakravartin*. In: XXV. Deutscher Orientalistentag. Vorträge hrsg. von C. WUNSCH. [ZDMG-Supplement X]. Stuttgart 1994, p. 282–294.
- GONDA 1969 JAN GONDA, Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View. Leiden: E.J. Brill, ³1969.
- Gv. Gauḍavaha of Vākpatirāja (→ PANDIT 1887/1927 / SURU 1975)
- HERTEL 1924 JOHANNES HERTEL, A Note on Bhavabhūti and on Vākpatirāja. Asia Major 1 (1924) 1–23.
- JACOBI 1888 HERMANN JACOBI, Rezension von PANDIT'S Ed. (1887). GGA 1888/1, p. 61–67.
- JACOBI 1910 Id., Chakravartin. In: Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. J. HASTINGS. Vol. III. Edinburgh 1910, p. 336f.
- KANGLE 1972 R.P. KANGLE, The Kauṭīliya Arthaśāstra. Part II: An English Translation with Critical and Explanatory Notes. [University of Bombay Studies. Sanskrit, Prakrit and Pali 2]. Bombay: University of Bombay, ²1972.
- KEITH 1928 ARTHUR BERRIEDALE KEITH, A History of Sanskrit Literature. Oxford University Press, 1928.

- LIENHARD 1984 SIEGFRIED LIENHARD, A History of Classical Poetry. Sanskrit – Pali – Prakrit. [A History of Indian Literature, Vol. III/1]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1984.
- LOSCH 1959 HANS LOSCH, Rājadharmā. Einsetzung und Aufgabenkreis des Königs im Lichte der Purāṇa's. [Bonner Orientalistische Studien, Bd. 8]. Bonn: Orientalisches Seminar der Universität, 1959.
- PANDIT 1887 SHANKAR PANDURANG PANDIT (ed.), The Gaṇḍavaho. A Prakrit Poem by Vākpati. [Bombay Sanskrit & Prakrit Series XXXIV]. Bombay 1887.
- PANDIT 1927 Id. – N.B. UTGIKAR (ed.), The Gaṇḍavaho. A Prakrit Historical Poem by Vākpati. Originally ed. SH.P.P., re-ed. for the 2nd ed. by N.B.U. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1927.
- PETERSON 1992 INDIRA V. PETERSON, Tapas and Kṣātra-Dharma in Bhāravi's Kirātārjunīya. In: Dr. S.S. Janaki Felicitation Volume. [JORM 56–62 (1986–1992)]. Madras 1992, p. 336–351.
- PORCHER 1984 MARIE-CLAUDE PORCHER, L'organisation narrative du Daśakumāracarita. BEI 2 (1984) 193–205.
- PORCHER 1985 Ead., La princesse et le royaume: Sur la représentation de la royauté dans le *Daśakumāracarita* de Daṇḍin. JA 273 (1985) 183–206.
- PORCHER 1986 Ead., Modalités narratives et modalités idéologiques dans le *Daśakumāracarita* de Daṇḍin (*Ucchvāsa* 2). JA 274 (1986) 269–289.
- SCHARFE 1987 HARTMUT SCHARFE, Nomadisches Erbgut in der indischen Tradition. In: Hinduismus und Buddhismus. Festschrift für Ulrich Schneider, hrsg. von H. FALK. Freiburg 1987, p. 300–308.
- SENART 1873 EMILE SENART, Essai sur la légende du Buddha. JA 1873, p. 113–303.
- SURU 1975 N.G. SURU, Gaṇḍavaho by Vākpatirāja. Edited with an Introduction, Sanskrit Chāyā, English Translation, Notes, Appendices and Glossary. [Prakrit Text Society Series 18]. Ahmedabad: Prakrit Text Society, 1975.
- TIEKEN 1989 HERMAN TIEKEN, The Structure of Kālidāsa's *Raghuvamśa*. StII 15 (1989) 151–158.
- UTGIKAR 1927 NARAYAN BAPUJI UTGIKAR (→ PANDIT 1927)
- WARDER 1983 A.K. WARDER, Indian Kāvya Literature. Vol. IV: The Ways of Originality (Bāṇa to Dāmodaragupta). Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- WINTERNITZ 1920 MORIZ WINTERNITZ, Geschichte der indischen Litteratur. Dritter Band: Die Kunstdichtung – Die wissenschaftliche Litteratur – Neuindische Litteratur – Nachträge. Leipzig: C.F. Amelang, 1920.

ŚAIVA TANTRIC MATERIAL IN THE YOGAVĀSIṢṬHA

*By Jürgen Hanneder, München**

Introduction

The Yogavāsiṣṭha¹ (YV) has for a long time been overlooked by historians of Indian literature, and despite a monograph by GLASENAPP published in 1951² that drew some attention to it and the work of THOMI³ it is only through the 'discovery' of its Kashmirian version (Mokṣopāya) and an analysis of the various recensions made by WALTER SLAJE that this fascinating work can now be made the subject of closer investigation. SLAJE⁴ has succeeded in demonstrating that earlier conclusions by DIVANJI were correct in that they assumed an influence of the shorter recension, the Laghuyogavāsiṣṭha, on the Yogavāsiṣṭha, but that they were wrong in assuming that the longer version was produced from the shorter by enlargement. The Yogavāsiṣṭha is a redaction produced from the Mokṣopāya as well as from the shorter recension in a process that cannot yet be fully reconstructed, since none of the versions is as yet accessible in a critical edition. SLAJE has also shown that the YV has undergone redaction by adherents of the Advaita-Vedānta, who forced their own religious agenda upon it. Only in this process the work became a 'Mahārāmāyaṇa' and was fit to be

* I am very grateful to Prof. Walter Slaje for his valuable suggestions and for providing me with the variants of manuscript Ś3 as well as to Prof. Chlodwig H. Werba for his corrections and notes.

¹ The Yogavāsiṣṭha of Vālmīki with the Commentary Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātparyaprakāśa, ed. WĀSUDEVA LAXMAṆA ŚĀSTRĪ PAṆSIKAR. Part I–II. Bombay 1918 (repr. New Delhi 1981).

² HELMUTH VON GLASENAPP, Zwei philosophische Rāmāyaṇas. Mainz – Wiesbaden 1951 (repr. in: Kleine Schriften, ed. H. BECHERT – V. MOELLER. Wiesbaden 1980, p. 256–360).

³ PETER THOMI, Cūdālā. Eine Episode aus dem Yogavāsiṣṭha. Nach der längeren und kürzeren Rezension unter Berücksichtigung von Handschriften aus dem Sanskrit übersetzt. Wichertrach 1980.

⁴ WALTER SLAJE, Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa. Philologische Untersuchungen zur Entwicklungs- und Überlieferungsgeschichte eines indischen Lehrwerks mit Anspruch auf Heilsrelevanz. [SbÖAW 609 = Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasien 27]. Wien 1994.

quoted as the main source for the idea of *jīvanmukti* by Vidyāraṇya in his *Jīvanmuktiviveka*⁵.

In the following pages I shall analyse the textual history of a short passage by comparing the three versions. Because the religious background of this passage is specifically Śaiva, the unknown, but presumably non-Śaiva redactors of the YV were apparently at a loss to understand the structure of the two versions of the story that were their sources, namely that of the Mokṣopāya (MU) and that of the Laghuyogavāsiṣṭha⁶ (LYV), and produced an odd mixture.

The passage occurs in the YV in the Nirvāṇaprakaraṇa⁷, in which the crow Bhuṣuṇḍa relates the story of its conception by the crow Caṇḍa, the vehicle of Alambusā,⁸ and one of the *hamsas* of Brāhmī. The vehicles of these two goddesses meet at a gathering of the eight 'mothers', ferocious deities that form the retinue of Śiva⁹. At these Tantric feasts the intoxication caused by the drinking of blood seems to spread to the vehicles of the goddesses who engage in sexual acts. Bhuṣuṇḍa, it is told, was conceived at such a gathering. The text that is analysed here is in the introduction of the story in which Alambusā and the eight mothers are described.

The Text (YV 6.18.18–26 ≈ MU 18–31)

In the left-hand column I give the text of the YV as edited¹⁰, on the right-hand side the parallel in the Mokṣopāya according to Ś1, Ś3 and Ś5¹¹.

kharoṣṭrākāravadanā
raktamedovasāsavāḥ /
digantaravihārīṇyaḥ

kharoṣṭrakākavadanā
raktamedovasāsavāḥ /
*digambaravihārīṇyaḥ*¹²

⁵ Cf. WALTER SLAJE, Zur Traditionsgeschichte der Vorstellung von einer 'Erlösung noch im Leben' (*jīvanmukti*). BEI 13–14 (1995–1996[97]) 387–413.

⁶ Laghuyogavāsiṣṭha, ed. VASUDEVA ŚARMA PANASTIKARA. Bombay 1937 (repr. New Delhi 1985), p. 545.

⁷ Pūrvārdha, Sarga 18–19.

⁸ The variant *alambusā* occurs in LYV.

⁹ See J.N. TIWARI, Goddess Cults in Ancient India (with special reference to the first seven centuries A.D.). Delhi 1985, Chapter 3: Mātṛs (p. 95–181).

¹⁰ Vol. II/808f.

¹¹ Ś1 is the facsimile of a Śāradā manuscript, published by LOKESH CHANDRA in the 9th volume of his Sanskrit Texts from Kashmir (New Delhi 1984); the text is to be found there on p. 574. Ś5 is in the Bodleian Library, Oxford: Ms. Sanskrit C 89; the passage is on fols. 19v–20r. Detailed descriptions of the manuscripts (for Ś3 cf. n. *) can be found in SLAJE, op. cit. (n. 4), p. 38ff.

¹² *digambara* Ś3: *digambarā* Ś1/5.

śarīrāvayavasrajaḥ || 18||
*vasantagirikūṭeṣu*¹⁴
vyomni lokāntareṣu ca |
avaṭeṣu śmaśāneṣu
śarīreṣu ca dehinām || 19||
jayā ca vijayā caiva
jayantī cāparājitā |

siddhā raktāmbusā ca
utpalā ceti devatāḥ || 20||

sarvāsām eva mātṛnām
aṣṭāv etās tu nāyikāḥ |
āsām anugatās tv anyās

tāsām anugatāḥ parāḥ || 21||

*śarīrāvayavasrajaḥ*¹³ || 18||
vasanti girikūṭeṣu
vyomni lokāntareṣu ca |
*aṭavīṣu*¹⁵ *śmaśāneṣu*
śarīreṣu ca dehinām || 19||
jayā ca vijayā caiva
jayantī cāparājitā |
vāmasrotogatā etās
tumburum rudram āsritāḥ || 20||
*siddhā śuṣkā ca raktā*¹⁶ *ca*
*utpalā*¹⁷ *ceti devatāḥ* |
sroto dakṣiṇam āsṛitya
bhairavam rudram āsritāḥ || 21||
sarvāsām eva mātṛnām
aṣṭāv etās tu nāyikāḥ |
*āsām anugatās*¹⁸ *tv anyā*
devyaḥ śatasahasraśaḥ || 22||
raudrī ca vaiṣṇavī brāhmī
vārāhī vāyavī tathā |
kaumārī vāsavī saurī
cetyādyās tāḥ sahasraśaḥ || 23||¹⁹
āsām anugatās tv anyā
devyaḥ khecarya uttamāḥ |
devakinnaragandharva-
puruṣāsurasaṃbhavāḥ || 24||
*tāsām*²⁰ *anugatās*²¹ *tv anyā*²²
bhūcaryaḥ koṭīśaḥ sthitāḥ |
*rūpikā nāmadhāriṇyo*²³
bhūmau puruṣabhojanāḥ || 25||
*hayā gajāḥ kharāḥ*²⁴ *kākā*
uṣṭrājagaramarkaṭāḥ |

¹³ *srajaḥ*: *srajaḥ* corrected to *prajaḥ* Ś1.

¹⁴ See below, p. 71n. 34.

¹⁵ *aṭavīṣu* Ś5: *avaṭeṣu* Ś3, *aṭaveṣu* corrected to *aṭavīṣu* Ś1.

¹⁶ *śuṣkā ca raktā* Ś1/5: *śuṣkāmbusā* Ś3.

¹⁷ Ś1 reads *hyutpalā* in order to avoid the hiatus.

¹⁸ *anugatās* Ś5: *anugatas* Ś1.

¹⁹ This stanza is missing in Ś1, but the identity of 22c and 24a may explain the oversight.

²⁰ *tāsām* by emendation: *tasām* Ś1/3/5.

²¹ *anugatās* Ś1: *anugatas* Ś3/5.

²² *anyā* Ś3/5: *aryā* Ś1.

²³ *nāma* Ś5/1: *kāma* Ś3; see below, p. 71n. 40, on the *cruz* of this verse.

²⁴ *gajāḥ kharāḥ* Ś3: *gajā kharā* Ś1/5.

tāsāṃ madhye mahārḥāṇāṃ
mātṛṇāṃ munināyaka |
alambuseti vikhyātā
mātā mānada vidyate ||22||
vajrāsthituṇḍaś caṇḍākhyā
indranīlācalopamaḥ |
tasyās tu vāhanaṃ kāko
vaiṣṇavyā garuḍo yathā ||23||
ity aṣṭaiśvaryayuktās tā
mātaro raudraceṣṭitāḥ |
kadā cīn militā vyomni
sarvāḥ kenāpi hetunā ||24||
utsavaṃ paramaṃ cakruḥ
paramārthaprakāśakam |
vāmasrotogatā etās
tumburuṃ rudraṃ āśritāḥ ||25||³²
pūjayitvā jagatpūjyau
devau tumburubhairavau |
vicitrārthāḥ kathāś cakrur
madirāmadatoṣitāḥ ||26||

ityādivāhanāny²⁵ āsāṃ
carantīnāṃ jagattraye ||26||
tāḥ kās cit paśudharminyaḥ
kṣudrakarmasv avasthitāḥ |
kās cid viditavedyatvā²⁶
jīvanmuktapade sthitāḥ ||27||
tāsāṃ madhye mahārḥāṇāṃ
mātṛṇāṃ munināyaka |
alambuseti vikhyātā
mātā mānada²⁷ vidyate ||28||
vajrāsthituṇḍaś²⁸ caṇḍākhyā
indranīlācalopamaḥ |
tasyās tu vāhanaṃ²⁹ kāko
vaiṣṇavyā garuḍo yathā ||29||
ity aṣṭaiśvaryayuktās tā
mātaro³⁰ raudraceṣṭitāḥ |
vyomni melāpakam cakrur
ekadā samupāgatāḥ³¹ ||30||
pūjayitvā jagatpūjyau
devau tumburubhairavau |
vicitrārthāḥ kathāś cakrur
rudhirāsavatoṣitāḥ ||31||

Translation of the Mokṣopāya Version

18. They (i.e. the mothers) have the face of a donkey, a camel or a crow; their drink is blood, fat and marrow; they roam about nakedly;³³ they wear garlands of parts of (human) bodies.

²⁵ *vāhanāny* Ś3/5: *vāsanāny* Ś1.

²⁶ *vidita* Ś3/5: *vidyata* Ś1.

²⁷ *mānada* Ś1/5: *mānadā* Ś3.

²⁸ *vajrāsthi* Ś5: *vajrāsri* Ś1/3 (°jrā° hardly legible in Ś1).

²⁹ *vāhanaṃ* Ś3: *vāhanah* Ś1/3.

³⁰ *mātaro* Ś3: *mātaryo* Ś1/5.

³¹ *samupāgatāḥ* Ś1: *samam āgataḥ* Ś3, *samumagataḥ* Ś5. After this line Ś3 inserts verse 25 of the YV.

³² = MU 20cd; see below, p. 75.

³³ The reading of the YV *digantaravikharīnyah* (18c) taken as an equivalent to *khecarāḥ* would make sense in itself, but would unnecessarily complicate the description, since the next verse describes the dwelling places including *vyomni*.

19. They dwell³⁴ on mountain peaks, in space and in other worlds³⁵, in forests, on burning grounds and in human bodies³⁶.

20. (Of those) Jayā, Vijayā, Jayantī and Aparājītā belong to the left stream (of Śaiva revelation); they are dependent on the Rudra (called) Tumburu.

21. The deities Siddhā, Śuṣkā, Raktā and Utpalā have resorted to the right-hand stream and depend on the Rudra (called) Bhairava.

22. These eight³⁷ are the leaders of all mothers, but they are followed by other goddesses in thousands of hundreds.

23. Raudrī, Vaiṣṇavī, Brāhmī, Vārāhī, Vāyavī, Kaumārī, Vāsavī, Saurī and others in thousands.

24. But they³⁸ are followed by other goddesses, the supreme Khecarīs,³⁹ who stem from gods, Kinnaras, Gandharvas, humans and demons.

25. But these are followed by others, the Bhūcarīs, that exist in ten millions; these are ...⁴⁰ and eat humans on earth.

³⁴ The text in the YV edition is meaningless, since the variant *vasanta*^o leaves us without a verb. Since the commentator Ānandabodhendra does not comment on the verse, it could be a misprint.

³⁵ That is, in other parts of the *brahmāṇḍa*.

³⁶ This might mean either that they inhabit corpses on burning grounds, or that humans, especially children below sixteen to whom they are thought to be particularly harmful (Mahābhārata [MBh] 3.219.41–42), are possessed by them. For trees, burning grounds and mountains as their dwelling places, cf. MBh 9.45.38.

³⁷ The particle *tu* in 22b as in 29c is restrictive (*tu nirḍhārane*).

³⁸ It remains unclear how the group mentioned in the present verse relates to the previous, i.e. whether the Khecarīs 'follow' the eight mothers, or the large group mentioned in 23.

³⁹ It should be emphasized that *khecarī* and *bhūcarī* (in the next verse) occur as names of two of the four groups of powers in the Kashmirian system of the Krama, for which see Kṣemarāja's description in his Spandasamḍoha (ed. MUKUNDA RĀMA ŚĀSTRĪ. Bombay 1917 [KSTS 16], p. 19–22): *kim ca śaktiacakram khecarīgocarīdikarībhūcaryādiḥ* ... Although we cannot be sure that these deities are meant here, *khecarī* and *bhūcarī* is more likely a name for two groups of deities than a description of goddesses as 'moving in the atmosphere' and 'moving on earth'. According to Kṣemarāja (p. 19) the *khecarīs* etc. are groups of *yoginīs*.

⁴⁰ None of the readings available for Pāda c seems to make good sense. *rūpikā* could be a corruption of *rūpinyah* ('beautiful'), which does occur in Svachchandantra (ed. by MADHUSUDAN KĀUL. Bombay 1921–1935) 10.1017c (*mātarah sapta rūpiṇyo*). Prof. Werba has suggested *rūpānām kāmādhārīnyah*, which is a plausible emendation, since the mothers, according to MBh 9.45.31, take forms at will. Finally Bṛhatsaṃhitā (ed. RAMAKRISHNA BHAT. Delhi 1981–1982) 58.56ab, according to which the mothers should bear the characteristics of the male deities with the corresponding names (*mātrīganah kartavyah svanāmadevānūrūpakṛtacinnaḥ* /), could lead to further emendations, but at present none appears to be absolutely convincing.

26. Horses, elephants, donkeys, crows, camels, boas, apes etc. are the vehicles of those (deities) who move in the three worlds.
27. Some (of) those (Bhūcarīs) have the characteristics of bound souls and are engaged in vile acts; others are, since they know what is to be known, established in the state of being liberated in life.
28. Among the (latter) highly estimated mothers,⁴¹ o leader of sages, there is a mother renowned as Alambusā, o giver of honour.
29. Her vehicle – like Garuḍa is for Vaiṣṇavī – is a crow called Caṇḍa, whose beak is made of diamond(-hard) bone, and who resembles a sapphire mountain (through his dark colour).
30. All these⁴² mothers of cruel behaviour, who were equipped with the eight powers,⁴³ once convened in space and performed the (ritual of) unification.
31. Having performed the worship of (their deities), the gods Tumburu and Bhairava, who are to be worshipped in the world, they, delighted by their drink of blood,⁴⁴ made disputations on various topics.

Analysis

At first sight the passage under discussion is not too different from other descriptions of Tantric deities or practitioners in Sanskrit poetry which aim at evoking an eerie atmosphere. But unlike in poetry, where Siddhas or Kāpālikas are archetypal figures, rather than adepts belonging to a specific sect, the information given in our passage is very detailed.

The Mokṣopāya version, after describing the iconography of the ‘mothers’ (18–19), proceeds to describe how these eight deities fit into the Śaiva pantheon, namely how they relate to two of the five faces of Śiva.

The five faces⁴⁵ are adduced by exegetes of the Śaiva Tantras to explain the diversity of their scriptural sources. According to them

⁴¹ The implication seems to be that only those liberated ones are benevolent, whereas the man-eating ones are feared.

⁴² *iti ... tā(s)* presumably is referring to all the mothers described above.

⁴³ This presumably included the power to fly and therefore explains the following.

⁴⁴ The YV reads ‘liquor’ (*madirā°* [26d]) for ‘blood’ (*rudhirā°*). The reason might be that ‘liquor’ seemed to fit better with the concept of the *vāmamārga* as understood by the redactor (see below, p. 75). Cf. MBh 3.215.22ab: *kanyā krūrā lohitaḥhojanā* |.

⁴⁵ For the following, see my Abhinavagupta’s Philosophy of Revelation. An Edition and Annotated Translation of Mālinīśloka-vārttika I, 1–399, Groningen 1998 (forthcoming).

each face, although part of a single deity, namely the five-faced Sadāśiva, teaches scriptural texts that contain doctrines appropriate to its nature. As a result the Tantras taught by the five faces, also called 'five streams' (*pañcasrotas*), are supposed to have the following characteristics:

Direction	Face	Tantra	Description of the Tantra
Zenith	<i>īśāna</i>	<i>siddhānta</i>	granting liberation
East	<i>tatpuruṣa</i>	<i>gāruḍa</i>	destroying all kinds of poison
North	<i>vāmadeva</i>	<i>vāma</i>	acquiring magical control
West	<i>sadyojāta</i>	<i>bhūta</i>	warding off spirits and planetary influences
South	<i>aghora/bhairava</i>	<i>bhairava</i>	destroying enemies

This model of the five-fold Śaiva canon was adhered to by all Śaivas, and for that very reason prone to reinterpretation. Adherents of scriptures that were not associated with the highest face (*īśāna*) had to demonstrate that their own practice was not limited by the strict hierarchy expressed in the dichotomy of one highest face and four lower faces. They did so, for instance, by assuming a sixth face, either above the 'highest', or a lower face.

We know of one very elaborate attempt to contest the obvious hierarchy expressed by the model of the five streams from the hand of the 10th century Śaiva theologian Abhinavagupta in his *Mālinīvijayavārttika* 1.1–399. Since his school adheres to scriptures associated with Bhairava, he has to go to great length to demonstrate that what others think to be lower is in fact higher. We need not go into details here; it will suffice to note that in his re-interpretation of the *pañcasrotas* the 'left' and 'right' form a closely fused group, a concept that goes back to scriptural sources that belong to the heterodox Śaiva cults of his time (Trika, Krama, Kula). The point of this digression is to show that whereas the model of the five faces of Śiva is pan-Śaiva and even pan-Hindu, the fusion of the right and left streams makes sense only within a very specific doctrinal context, that is within the Kashmirian non-dualist cults.

The Mokṣopāya mentions these two streams with their corresponding deities Tumburu and Bhairava, here both called Rudras, and the eight mothers are divided into two groups associated to Tumburu and

Bhairava respectively (20–21). This is exactly what we find in an important, but still unpublished Kashmirian Tantra, the *Jayadraithayāmala*⁴⁶:

<i>dakṣiṇa</i>	<i>śuṣkā – siddhā – utpalā – raktā/caṇḍikā</i>
<i>vāma</i>	<i>jayā – vijayā – jayantī – aparājitā</i>

The two sets of deities are in this context combined to form a single group in worship. For further occurrences of these deities SANDERSON refers to Jayaratha's *Viveka* on *Tantrāloka* 29.51, where he explains *catuṣkam* as 'Siddhā etc., or Jayā etc.' (*catuṣkam iti siddhādi jayādi vā*)⁴⁷, and a passage in YV/MU⁴⁸ which contains *nirvacanas* of a list of deities that includes Caṇḍikā, Utpalā, Jayā, Siddhā, Jayantī, Vijayā and Aparājitā.

The text then continues by proclaiming these eight as the leaders of the many other mothers (22) and adds another list of eight mothers in 23 as an example.⁴⁹ Then two groups of goddesses are introduced, the *khecarīs* (24) and the *bhūcarīs* (25).⁵⁰ Of the latter some are unliberated beings (*paśu*), others are liberated in life; Alambusā belongs to the last-mentioned group.

If we turn to the YV version of the passage we can see that there Alambusā has risen to the status of one of the eight mothers.⁵¹ The rest of the description, which in the *Mokṣopāya* served to explain her position relative to these mothers, becomes superfluous and is abbreviated. Verse 22 (21 in YV) makes sense in MU, but is slightly awkward in YV; and there is no need to introduce Alambusā in YV 22, since she is, unlike in MU, part of the main list. The following passage (28ff. in MU) is adopted without substantial changes, but the YV version

⁴⁶ See A. SANDERSON, *Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir*. In: *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*. Paris 1986, p. (169–207) 186n. 84.

⁴⁷ The *Tantrāloka* of Abhinavagupta with the commentary of Jayaratha, ed. R.C. DWIVEDI – NAVJIVAN RASTOGI. Delhi 1987, vol. 7, p. 3326.

⁴⁸ YV 7.84.9cd–11a ≈ p. 852 in Ś1.

⁴⁹ For partly overlapping lists in Tantric sources, see *Tantrāloka* 8.241 (Brāhmī, Māheśvarī, Kaumārī, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Indrānī and Cāmuṇḍā), which goes back to Svachhandatantra 10.1017ff.; furthermore Mālinīvijayot-taratantra (ed. MADHUSUDAN KAUL. Bombay 1922 [KSTS 37]) 3.14.

⁵⁰ Cf. above, p. 71n. 39.

⁵¹ I do not know of external evidence to clarify the status of this deity. The name Alambusā is met with in the Epics, but more specifically for Kashmir in the *Kathāsaritsāgara* (9.24bc [*apsarāḥ / āgād alambuṣā nāma*]) and the *Bṛhatkathāmañjarī* (2.1.28ab [*svaryoṣid ... alambuṣā* |]), but as a name of an *apsaras*, not as our deity, who is, as the text shows, a *bhūcarī*.

inserts what is 20cd in MU as 25cd for no apparent reason, and so does Ś3. Perhaps the redactor of YV saw that the two deities were going to be mentioned soon, but that he had omitted the passage that connected them to the mothers. It is obvious that the details of the *pañca-srotas* were unclear to the redactor, and we can only speculate about his motives for including the verse on the *vāmasrotas*. I would assume that he – like the commentator⁵² – did not understand *vāmasrotas* at all and took it as a reference to the ‘left-hand’ practice of Tantrism, which involves consumption of impure substances like alcohol etc. (cf. *ma-dira* in YV 26d). In any case the result is a story that distorts the intended religious background, since now all the eight mothers are wrongly associated with Tumburu.⁵³

The above analysis, however, does not fully explain the history of this redaction. Why did the redactor, if he had no idea of the religious background, not leave it untouched or completely remove the obscure passages? Why did he include Alambusā in the list of eight mothers? The answer is that he did not. The history of the text as reconstructed by SLAJE must draw our attention to the abbreviated version in the LYV, which here indeed forms the missing link.⁵⁴ For there is the source of verse 20 in the YV, in which Alambusā is among the eight mothers. The difference is that there the story, although it does not portray the religious background properly, makes more sense, since the references to left and right streams are altogether omitted (see n. 54) so as to produce no ambiguity.

To sum up, the most plausible explanation of the redactory process that led to the YV version is the following: The redactor, who was not familiar with the Śaiva background of the tale, wanted to retain the simplified description of the mothers that he knew from the LYV, which seemed to give more weight to Alambusā and dispensed with details of deities not directly related to the story. But since he could not follow the internal logic of this description, he failed to edit out all references to the deities of the ‘left’ and ‘right’ and thus rendered the description incoherent.

⁵² In his commentary on YV 6.18.25 Ānandabodhendra writes: *vāmasroto vāmamārgeṇa paraśaktyārādhanaṇ prakārah*.

⁵³ The only problem that remains is that of Ś3, which like the YV version reads the verse *utsavam paramaṇ cakruḥ* after 30d (see above, n. 31). Here, as in the case of the variant *śuśkālambusā* in 21a (see n. 16), we cannot but assume contamination of Ś3 with the YV; see SLAJE, op. cit. (n. 4), p. 73 with n. 10.

⁵⁴ The observations on the LYV are of course of limited value, since they are as yet based only on the printed edition (see above, n. 6). In this the crucial passage is identical with YV 19–25b, i.e. the verses 18, 25cd and 26 are missing. That means that there are no references to *vāma* and *dakṣiṇa* in the LYV-Version.

These findings demonstrate again the importance of the Mokṣopāya version, but raise many more questions. What is the source of this part of the narrative of Bhuṣuṇḍa? Are the contents of the *ākhyānas* indicators for influences on the philosophy of the work? In the present case, is there a corresponding influence of Śaiva philosophy? Or does the author consciously employ the *ākhyānas* to attract the attention to his *sarvasiddhāntasiddhānta*? Can we then still trace a subliminal influence of his Kashmirian background? In any case, be it in order to make some progress in describing its philosophy, or merely for enquiring into the context of the Yogavāsiṣṭha/Mokṣopāya,⁵⁵ an edition of the earliest version of this text has to be our primary concern.

⁵⁵ See also PH. GRANOFF, The Yogavāsiṣṭha: The Continuing Search for a Context. In: New Horizons of Research in Indology (Silver Jubilee Volume), ed. V.N. JHA. Poona 1989, p. 181–205. GRANOFF is no doubt correct in saying that the philosophical context of the work cannot be deduced merely by terminological similarities, that is to say the presence of key words of the Pratyabhijñā philosophy does not make the text a Trika story. But her attempt to explain the YV from a Pāñcarātriśa background is also problematic, since her sources, especially the Lakṣmītantra, are themselves heavily influenced by the soteriology of the Trika; see A. SANDERSON, History through Textual Criticism in the Study of Śaivism: The Pāñcarātriśa and the Buddhist Yoginītantras (forthcoming [n. 42f. on the indebtedness of the Lakṣmītantra as well as the Ahirbudhnyasamhitā to Kṣemarāja's Pratyabhijñāhṛdaya]).

ARCHIV FÜR INDISCHE PHILOSOPHIE

DIE ŚVETĀŚVATARA-UPANIṢAD Edition und Übersetzung von Adhyāya IV–VI

(Studien zu den “mittleren” Upaniṣads II – 3. Teil)

*Von Thomas Oberlies, Freiburg**

Professor Minoru Hara in
Dankbarkeit gewidmet

Mit diesem dritten Teil kommen Textausgabe und Übersetzung der Śvetāśvatara-Upaniṣad (ŚU) zum Abschluß. Zur Konstituierung des Textes von ŚU IV–VI stand mir dasselbe Material wie für die Kapitel I–III zur Verfügung¹. Allerdings reichten Hauers Aufschriebe der Varianten der Hs. I nur bis zum Ende von Adhyāya IV, und da er ab ŚU V 3 nur noch die Abweichungen der Hs. D vom Text der ĀSS in seiner Kollationierung notierte, konnte ich von besagtem Vers an – von wenigen Ausnahmen abgesehen – neben diesen lediglich die Lesarten der Hss. C, G und H verzeichnen, da diese auf separaten Blättern aufgeführt sind. Wie in den vorhergehenden beiden Teilen dieser Text-

* Es ist mir eine angenehme Pflicht, der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Gewährung eines Heisenberg-Stipendiums zu danken. Auch die unschätzbare Mithilfe von Ch.H. Werba, die diesen Studien von Anbeginn zuteil wurde, verpflichtet mich zu innigstem Dank. Herr Professor J.F. Sprockhoff hatte die große Freundlichkeit, mir eine Notiz seines Lehrers F.O. Schrader zur Datierung der Śvetāśvatara-Upaniṣad zugänglich zu machen. Dabei scheute er auch die Mühe nicht, den 1914 im ‘Mysore Patriot’ erschienenen Zeitungsartikel mit dessen Wiederabdruck (SCHRADER 1914: 48f.) hinsichtlich des Wortlauts zu vergleichen. Hierfür möchte ich ihm auch an dieser Stelle ganz herzlich danken. Die Tübinger Religionswissenschaft, in Person der Herren Professoren Dres. B. Gladigow und G. Kehrner, war so freundlich, mir J.W. Hauers handschriftliche Aufzeichnungen zur ŚU bis zum Abschluß meiner eigenen Arbeit zu überlassen. Dafür sei ihr herzlich gedankt.

¹ Siehe OBERLIES 1995/1996. Die ebenda (1995: 62–65 bzw. 1996: 123–125) eingeführten Sigla wurden auch im Folgenden verwendet.

ausgabe bedeutet der einer Versnummer vorgesetzte Asterisk, daß der Text dieses Verses von dem von HAUSCHILD erstellten abweicht, und eine Crux, daß der gebotene Text nur den der Ausgaben reproduziert, da es nicht möglich war, die vorliegenden Fehler zu verbessern. Abschließend sei bemerkt, daß ich nicht alle jemals gemachten Textverbesserungsvorschläge und inhaltlichen Erläuterungen verzeichnet habe. Dies gilt besonders für die zahlreichen Noten von SMITH (1975), die zwar manch treffende Beobachtung bieten, aber doch auch manch grammatikalische Absurdität.

Da eine kleinere Untersuchung zu einigen Fragen der philosophischen Konzeption der ŚU sich bereits *in statu publicandi* befindet (s. OBERLIES 1997) und mit den 'Studien zu den "mittleren" Upaniṣads IV' ein genauer Vergleich der Philosopheme und Theologeme aller "mittleren" Upaniṣads (einschließlich der Bhagavadgītā) in absehbarer Zeit vorgelegt werden soll, bleiben mir an dieser Stelle lediglich verschiedene Nachträge zu meinen früheren Ausführungen²:

(a) Zu den erstmals in ŚU belegten Wörtern und Formen (s. OBERLIES 1995: 67f.) sind folgende hinzuzufügen: *tantunābha-* (ŚU VI 10a), *veda-te* (V 6b), *śaśin-* (II 11b) und *hrdistha-* (IV 20c).

(b) Die Vorstellung, daß die Seele das 25. Prinzip über/neben der Prakṛti und deren 23 Entfaltungsprodukten ist (s. OBERLIES 1995: 69), hat eine Vorstufe in der älteren vedischen Literatur. Dort wird der Mensch resp. sein Körper/Rumpf (*ātmán-* [!]) verschiedentlich als *pañcarimśá-* bezeichnet, als 'der 25ste' neben den 24 Gliedern, die er hat (i.e. 10 Finger, 10 Zehen, 2 Hände und 2 Füße)³.

(c) Den Parallelstellen von Vers(teil)en der ŚU innerhalb der vedischen Literatur⁴ (OBERLIES 1988: 55–57) ist hinzuzufügen: ŚU I 4 = Ṛgveda-Khila (ed. J. SCHEFFTELOWITZ) I 2.12.

² Es ist sehr zu bedauern — und dies nicht nur, weil nun gerade Arbeiten von mir betroffen sind —, daß OLIVELLE bei seiner Übersetzung der ŚU (1996a: 252–265) nur wenig Notiz von neueren Erkenntnissen genommen hat. Ihm sind, um nur Einzelnes zu nennen, TSUCHIDAS (1985) und SALOMONS (1986) Untersuchungen gänzlich unbekannt geblieben. So ist seine Übersetzung im wesentlichen eine englische Version von RAUS "Versuch einer deutschen Übersetzung der Śvetāśvatara-Upaniṣad" (1964). Doch nicht genug damit, daß nun an hervorragender Stelle die ganzen alten Fehler wiederholt werden; es werden auch neue hinzugefügt. Gerade die Śvetāśvatara-Upaniṣad – "one of the most important Upanishads" (SCHRADER 1914: 49) – hätte Besseres verdient gehabt! Die vollständige Übersetzung unserer Upaniṣad durch TÜRSTIG (1996: 108–123) ist für ein breiteres Publikum bestimmt und verfolgt offenbar keine wissenschaftlichen Ziele.

³ Vgl. ŚB VIII 4,3,15, IX 1,1,44 und 3,3,19 bzw. X 1,2,8 und ŚāṅkhŚS XVI 12,10.

⁴ Ihre minutiöse Verzeichnung ist der bleibende Wert der HAUSCHILD-schen Textausgabe.

Schließlich sei der Vollständigkeit wegen darauf hingewiesen, daß SCHRAEDER die Śvetāśvatara-Upaniṣad für ein “vor-buddhistisches” Werk hielt, “ein oder zwei Jahrhunderte älter als Buddha” (1914: 48f.) – eine Auffassung, von der er in späteren Jahren abgerückt ist, wie mir Herr Professor Sprockhoff (in einem Brief vom 15. Juni 1996) freundlichst mitteilt.⁵

Text und Übersetzung von ŚU IV

1 (H1/2, B)

*ya eko 'varṇo bahudhā śaktiyogād, varṇān anekān nihitārtho dadhāti /
vi caiti cānte viśvam ādau sa devaḥ, sa no buddhyā śubhayā saṃyunaktu*⁶ || 1||

/a/ 'varṇo: SVOS *varṇo* (Druckfehler [s. die Kommentare und Subkommentare]), Hs. I *varṇā* – /b/ (typisch überzähliger Pāda) *anekān*: ALSDORF (1950: 630) *naikān* (zur Beseitigung einer vermeintlich “redundant syllable”) – /c/ (*item*) Cod. + Hss. *vi caiti cānte viśvam ādau sa devaḥ*: BOEHTLINGK (1901: 11f.) *vi cāti caiti viśvam ādau sa devaḥ*⁷, RAU (vermutet) *saṃ cādāv eti vi cānte sa devaḥ* (45), SMITH (1975: 327) *vi caiti ante viśvam ādau sa devaḥ*⁸, J.P. BRERETON (apud OLIVELLE 1996a: 390) *vi cānta eti viśvam ādau saṃ caiva* (unmetr. Kadenz!).

‘Der als der Eine, (selbst) Farblose (= Formlose)⁹, auf vielfältige Weise mittels seiner Kraft viele Farben (= Formen) schafft¹⁰, als einer, dessen Ziel festgesetzt ist, [aus dem] das All am Anfang [hervor-] und [in den es] am Ende in verschiedener Weise [ein]geht,¹¹ der möge uns mit guter Einsicht verbinden!’

⁵ Ich möchte es nicht versäumen, zwei Literaturhinweise nachzutragen: (1) zu dem ŚU III 20d belegten Ausdruck *dhātuḥ prasāda-* vgl. EDHOLM 1995: 94f. und 108–111; (2) mit der Interpretation von ŚU III 8–11 seitens des Viśiṣṭādvaita befaßt sich STARK 1992.

⁶ = ŚU III 4d und IV 12d.

⁷ BOEHTLINGK gibt folgende Übersetzung des konjizierten Pāda (1901: 12): “‘Der Gott durchschreitet und überschreitet das All im Beginn’, d.i. ‘befindet sich von Anfang an sowohl innerhalb als auch ausserhalb des Alls’”.

⁸ SMITH übersetzt den von ihm verbesserten Text wie folgt: “He who ... goes variously in the end, in the beginning into everything, he is God”.

⁹ ŚU IV 14b nennt Rudra/Śiva *anekarūpa-*.

¹⁰ Ähnlich heißt es im Śivasahasranāmastotra (MBh XIIA 28,286): *avarṇaś ca suvarṇaś ca varṇakaro hy anauṣpamaḥ* /. Als *avarṇa-* wird MuṇḍU I 1,6 die unentfaltete Urmaterie bezeichnet.

¹¹ Der Pāda c dürfte eine – allerdings ‘verstümmelte’ – Doublette von ŚU IV 11b (*ya sminn idam saṃ ca vi caiti sarvam* /) sein (vgl. MÜLLER 1884: 249n).

2 (H1/2, B)

tad evāgnis tad ādityas, tad vāyus tad u candramāḥ /
tad eva śukraṃ tad brahma, tad āpas tat prajāpatiḥ ||2||¹²

/c/ *śukraṃ tad brahma*: Hs. I *śukraṃ tad amṛtaṃ tad brahma* – /d/ *tat prajāpatiḥ*: ALS (= VS XXXII 1 [s. n. 12]) *sa prajāpatiḥ* (mit *tat pr^o* als v.l.).

‘Das Feuer ist eben das¹³, die Sonne ist das, der Wind ist das und auch der Mond; der Same ist das, das Brahman ist das¹⁴, die Wasser sind das, Prajāpati ist das.’

3 (H1/2, B)

tvam strī t_uvaṃ pumān asi, t_uvaṃ kumāra uta vā kumārī /
t_uvaṃ jīrṇo dandena vañcasi, t_uvaṃ jāto bhavasi viśvatomukhaḥ ||3||

/a/ Anuṣṭubh-Pāda mit jambischer Kadenz – /c/ 10-Silbler, der sich mit Streichung des einleitenden *tvam* in eine reguläre Anuṣṭubh mit jambischer Kadenz transformieren ließe – /d/ (Jagatī-Pāda) *t_uvaṃ jāto bhavasi*: Hs. G *jāto bhavasi t_uvaṃ; viśvatomukhaḥ*: ALS *sarvatomukhaḥ* (mit v.l. *viśvato^o*).

3 und OLIVELLE 1996a: 390). Deshalb werden sich die von verschiedener Seite vorgebrachten Vorschläge zur Verbesserung des Textes erübrigen.

¹² Der Vers, der der Vājasaneyisaṃhitā (VS XXXII 1: *tād evāgnis tād ādityās tād vāyūs tād u candramāḥ / tād eva śukraṃ tād brāhma tā āpaḥ sā prajāpatiḥ ||*) entstammen dürfte, findet sich (mit einigen Abweichungen) auch in der Mahānārāyaṇopaniṣad (MNU 13f.); vgl. LEUMANN 1962: 60.

¹³ Im Gegensatz zu früheren Übersetzern (“Das ist das Feuer ...”) gebe ich der Auffassung, daß *tat* das Prädikatsnomen und *agnih* – sowie die anderen Substantive – das Subjekt ist, den Vorzug. Andernfalls wäre wohl in jedem Falle die aus der (allerdings kontextbedingte Ausnahmen wie KS VI 1: 50,1 [*eṣā hy evāgnihotrām*] zulassenden) Regel der ‘inversen Kongruenz’ resultierende Genus- und Numerusattraktion (vgl. SPEYER 1886: 18 und BRERETON 1986: 99ff.), also **sa evāgnis* (vgl. VS XXXII 1d *tā āpaḥ sā prajāpatiḥ* ‘Das [sind] die Wasser; das [ist] Prajāpati’ mit regulärer Attraktion des Subjekts an Genus und Numerus des Prädikatsnomens), zu erwarten. Unklar ist mir, warum OLIVELLE den Vers nicht in dieser Weise übersetzt, da er doch anmerkt: “Even though the use of the neuter pronoun *tat* (‘that’) in apposition to masculine nouns violates Vedic syntax ... , I think in this late text” – allerdings nicht zu spät für die Regel der inversen Kongruenz (s. p. 90n. 78) – “they are used in apposition, especially because the following verses also seek to establish identities” (1996a: 390).

¹⁴ Zu Pāda c vergleiche man SCHRADER 1933: 207n. 10, wo auf Parallelen verwiesen wird.

‘Du bist Frau, du bist Mann¹⁵, du bist Knabe und auch Mädchen. Du wankst als Greis am Stock;¹⁶ (kaum) geboren blickst du (schon) überallhin.’

*4 (H1/2)

*nīlaḥ pataṅgo harito lohitākṣas, taḍidgarbha ṛtavaḥ samudrāḥ |
anādimat tvaṃ vibhutvena vartase, yato jātāni bhuvanāni viśvā || 4||*

/b/ *taḍidgarbha*: SMITH (1975: 328) *taḍidgarbhā* – /c/ (Jagatī-Pāda) Cod. + HSS., LIMAYE – VADEKAR, RAU (45) *anādimat tvaṃ*: pw (1/45b [s. v. *anādimant*–]), SILBURN (1948: 65), HAUSCHILD (22) *anādimāms tvaṃ*, SMITH (1975: 328) *anādimattvaṃ*¹⁷.

‘[Du bist] der blauschwarze Vogel, der grüne mit roten Augen¹⁸, [die Regenwolke, die] der Schoß des Blitzes [ist], die Jahreszeiten, die Meere. Durch deine Allgegenwart existierst du als das Anfanglose¹⁹, aus dem alle Wesen geboren sind.’

*5 (H, G1/2, H1/2, M, Rao 1966: 320)²⁰

*ajām ekām lohitaśuklakṛṣṇām, bahvīḥ prajāḥ sṛjamānām sarūpāḥ |
ajo hy eko juṣamāṇo ’nuśete, jahāty enām bhuktabhogām ajo ’nyaḥ || 5||*²¹

¹⁵ Vgl. ŚU V 10ab.

¹⁶ Vgl. BhG II 13ab: *dehino ’smin yathā dehe kaumāraṃ yauvanaṃ jarā |*.

¹⁷ SMITH übersetzt den so verbesserten Pāda c wie folgt: “by omnipresence you perform no-beginningness”.

¹⁸ Zu den Farben vgl. BĀU IV 4,9: *tasmīñ chuklam uta nīlam ākruḥ piṅgalam haritaṃ lohitaṃ ca | eṣa panthā brahmaṇā hānuvittas tenaiti brahmavit puṇyaktṛ taijasaś ca ||*. Diese Passage dürfte selbst in Anlehnung an ChU VIII 6,1f. entstanden sein (vgl. LIMAYE – VADEKAR 249 [a.l.]).

¹⁹ Da sich *anādimat* nicht nur prädikativ, sondern auch als Adverb bestimmen läßt und der Instrumental *vibhutvena* nicht nur kausal, sondern auch prädikativ aufgefaßt werden kann, ließe sich dieser Pāda auch folgendermaßen übersetzen: ‘Ohne Anfang existierst/wirkst du allgegenwärtig/durchdringend’.

²⁰ Diese Strophe wurde in fast jeder Sāṅkhya/Yoga-Darstellung erwähnt oder auch ausführlich besprochen, da man – auf Grund der allzu frühen zeitlichen Ansetzung unserer Upaniṣad – hier den erstmaligen Gebrauch des Wortes *guṇa*- in dem technischen Sinne von ‘Konstituente (der Urmaterie)’ sah (vgl. TUXEN 1911: 42, KEITH 1924: 11f., STRAUSS 1925: 73 und CHAKRAVARTI 1975: 12). Wiederholt wurde auch darauf hingewiesen, daß unsere Strophe auf ChU VI 4 Bezug nimmt (vgl. [u.a.] BUITENEN 1988: 64f. und 78).

²¹ Der Vers findet sich auch in MNU 209f. (mit *bahvīm prajāṃ janayantīm sarūpām* als Pāda b und *bhuktabhogām* in d). Zitiert wird er zur Gänze in der Tattvavaiśarādī (wie ich Woods 1914: 365 entnehme), im Sāṅkhyaprava-

/a/ Cod. + Hss. *lohitaśuklakṛṣṇām*²²: Ms. A *rohita*°, Ms. B *lohitaśukla-kṛṣṇā* – /b/ *srjāmānām*: ALS *srjyamānām* (mit v.l. *srja*°); Cod. + Hss. *sarūpāḥ*: JOHNSTON (in SMITH 1975: 328) *sarūpām*²³ – /d/ Cod. + Hss., Mss. AB *bhuktabhogām*²⁴: HAUSCHILD (22) °*bhogyam*.

‘Ein Ungeborener(/Bock) bespringt lustvoll die Eine, Ungeborene (/Ziege), die rot-weiß-schwarze, die viele (ihr) gleichgestaltige Junge wirft²⁵. Er verläßt sie als der andere Ungeborene(/Bock), wenn ihre Genüsse genossen sind (= wenn er ihre Genüsse genossen hat)²⁶.’

6 (OLDENBERG 1923: 239, S, RAO 1966: 320, GOUDRIAAN 1992: 166f.)²⁷

dāvā suparnā sayujā sakhāyā, samānam vṛkṣam pariśasvajāte |
*tayor anyāḥ pippalam svādāv atty, anaśnann anyo abhicākaśti ||6||*²⁸

‘Zwei schöngefiederte [Vögel], engverbundene Freunde, haben denselben Baum umfaßt. Von diesen beiden frißt der eine die süße Feige; nicht essend schaut der andere zu.’

*7 (OLDENBERG 1923: 239, S, RAO 1966: 321)

samāne vṛkṣe puruṣo nimagno, ’nīśayā śocati muhyamānaḥ |
*juṣṭam yadā paśyati anyam īsam, asya mahimānam ’ti vītaśokaḥ ||7||*²⁹

canabhāṣya (SPBh I 149: 67,15f.), in Aniruddhas Sāṅkhyasūtravṛtti (VI 45: 281,6–9) und im Sarvadarśanasamgraha (SDS 642,2–5), wobei alle drei Texte *sarūpāḥ* in b und *bhuktabhogām* in d lesen. Ferner finden sich die Pādas ab noch SPBh V 12 (: 119,10 [mit *sarūpāḥ* in b]) und das Pratīka in Sadānandas Vedāntasāra (41).

²² DEUSSEN (1897: 301n. 1) zufolge liest “der Telugudruck”, der auch *sarūpāḥ* bietet, ebenso.

²³ Vgl. oben n. 21.

²⁴ So liest auch – SCHRADER 1931: 887 zufolge – ein Śāradā-Manuskript; vgl. n. 21.

²⁵ Vgl. MBh XII 294,35ab: *bahudhātmā prakurvīta prakṛtiṃ prasavātmikām* / ‘Viele Male befruchtet der Ātman die zum Gebären bestimmte Urmaterie’.

²⁶ Abweichend übersetzt RAU: “Der andere Ungeborene [«Bock»] verläßt sie, sobald sie genossen hat, was zu genießen war” (1964: 36). Der folgende Vers sowie ŚU I 8 und 9 zeigen indessen, daß diese Übersetzung nicht richtig sein kann: Die Seele (und nicht Gott Rudra) ist der Genießer.

²⁷ Siehe auch CHAKRAVARTI 1975: 9f.

²⁸ Dieser aus dem Rgveda (I 164,20) stammende Vers (*dāvā suparnā sayujā sakhāyā, samānām vṛkṣam pariśasvajāte | tāyor anyāḥ pippalam svādāv atty, anaśnann anyo abhicākaśti ||*; s. THIEME 1949: 55–73) wird auch MuṇḍU III 1,1 zitiert.

²⁹ Dieser Vers findet sich in exakt demselben Wortlaut MuṇḍU III 1,2 (s. HERTEL 1924: 43). Es stellt sich natürlich die Frage, wer von wem entlehnt hat

/a/ Cod. + Hss. *nimagno*: RAU (45) *valagno* (mit Fragezeichen) – /d/ Cod. + Hss. *asya mahimānam 'ti* (mit hybrider Apokope des vokalischen Anlauts der Partikel [vgl. BHSG 32f.])³⁰; FURST (1916: 8) *asya mahimāneti* (vgl. p. 121n. 286), HERTEL (1924: 43 [für die MuṇḍU-Parallele]) und HAUSCHILD (24) *tanmahimānam*, SMITH (1975: 329) *asya mahimānam eti vītaśokah*.

‘In denselben Baum (= die Urmaterie) ist der Puruṣa eingesunken und leidet verwirrt (/ werdend)³¹ ob seines Nicht-Herrseins. Wenn er den anderen, den Herrscher, sieht, der zufrieden ist, [wird er] frei von Leiden³², [weil er erkennt]: “[Das ist] seine Größe”³³.’

8

ṛco akṣare parama vyoman, yasmin devā adhi viśve niṣeduh |³⁴
ya tan na veda kim ṛcā kariṣyati, ya it tad vidus ta ime samāsate || 8 ||

/c/ ALS, NSP, SVOS + Hss. *tan*: ĀSS, RADHAKRISHNAN (1953: 733), SMITH (1975: 329) *tan* – /cd/ Jagatī-Pādas.

‘Wer das Unvergängliche (/ die Silbe) der Ṛc nicht kennt, auf der sich im höchsten Himmel alle Götter niedergesetzt haben, was will der mit der Ṛc anfangen? Diejenigen, die diese(s) kennen, die sitzen hier beisammen.³⁵’

(s. auch HAUSCHILD 78), obgleich die Möglichkeit, daß beide Texte von einer dritten Quelle, in welcher dieser Vers auf den vorhergehenden folgte, abhängig sind, nicht ausgeschlossen werden kann. Anders als SMITH (1975: 328) halte ich die ŚU für den gebenden Text (vgl. auch OBERLIES 1995: 72n. 40).

³⁰ Ich vermute, daß hier ein *paśyati*-Satz und ein *iti*-Satz miteinander verschränkt sind, daß also *paśyati ... asya mahimānam iti* aus einer Kontamination von *paśyati ... mahimānam* und *mahimeti* hervorgegangen ist. Vergleichbare Fälle der “Contamination zweier Constructionen” in *iti*-Sätzen verzeichnet SPEYER 1896: 94. Der Text dürfte folglich ganz in Ordnung und die vorgeschlagenen Verbesserungen überflüssig sein.

³¹ Es ist naturgemäß nicht zu entscheiden, ob es sich bei *muhyamānaḥ* um ein Ātmanepada oder ein Passiv handelt.

³² Vgl. Pāsupatasūtra V 39: *ekah kṣemī san vītaśokah* ||.

³³ Von dieser ‘Größe’ Gottes spricht auch ŚU VI 1c.

³⁴ Vgl. MNU 3/4b: *yaśmin devā adhi viśve niṣeduh* | *idaṁ tad akṣare parama vyoman* ||.

³⁵ SALOMON (1986: 177n. 14) sieht in Pāda d “the model for one of the recurrent refrains of the ŚU, *ya etad vidur amṛtās te bhavanti* (III 1.10.13; IV.17; cf. also IV.20, *ya eṇaṁ evaṁ vidur ...*)”; hierbei habe der Verfasser das “archaische” *ya it tad* durch *ya etad* ersetzt. Zu diesem Vers vergleiche man auch KUNST 1979: 571f.

*9 (H, S, H1/2, M)

*chandām̐si yajñāḥ kratavo vratāni, bhūtaṃ bhavyaṃ yac ca vedā vadanti /
asmān māyī sṛjate viśvam etat,*
tasmīṃś cāṇyo māyayā saṃniruddhaḥ ||9||³⁶

/b/ *bhavyaṃ* (im überzähligen Triṣṭubh-Pāda): vgl. III 15b (s. OBERLIES 1996: 149).

‘Metren, Opfer, Riten, Gelübde, Vergangenheit, Zukunft und das, was die Veden verkünden – daraus schafft der Zauberer dieses All, und in diesem ist der andere durch [des Zauberers] Zauberkraft gefangen.’

10 (H, G1/2, S, H1/2, M)³⁷

*māyāṃ tu prakṛtiṃ vidyān, māyinaṃ tu mahēśvaram /
tasyāvayavabhūtais tu, vyāptaṃ sarvaṃ idaṃ jagat ||10||³⁸*

/c/ ĀSS (mit v.l. *asyā°*), NSP, SVOS, Hss. DE *tasyā°*: ALS (mit v.l. *tasyā°*), Hss. CFGHI *asyā°*.

‘Die Urmaterie möge man als (seine) Zauberkraft erkennen, den höchsten Herrn als den, der über [diese] Zauberkraft verfügt. Diese ganze Welt ist erfüllt von [Wesen/Dingen], die Teile von ihm sind.’

*11 (S, H1/2, B, M)³⁹

*yo yonim-yonim adhitiṣṭhat’ eko,⁴⁰
yasmīn idam saṃ ca vi caiti sarvaṃ⁴¹ /
tam īśānaṃ varadaṃ devam īdyaṃ,
nīcāyyemāṃ śāntim atyantam eti⁴² ||11||*

³⁶ SPBh I 69 (: 37,34) zitiert die Pādas cd dieser Triṣṭubh.

³⁷ Dieser Vers, dessen erste beide Pādas von OLDENBERG (1923: 241) besprochen wurden, wird von JOHNSTON (1937: 27; vgl. id. in SMITH 1975: 329) und SILBURN (1948: 66) als Interpolation beurteilt (vgl. auch OBERLIES 1988: 36).

³⁸ Der Vers wird zur Gänze SPBh V 72 (: 133,15f. [mit *asyāvayava°* in Pāda c]) zitiert; Pāda a erscheint als Śruti in SPBh I 69 (: 37,33) und Vedāntin Mahādevas Sāṅkhyavṛttisāra (V 73: 221,1).

³⁹ Mit dem “sexuellen Symbolismus” dieses und anderer Verse der ŚU beschäftigt sich ZAEHNER 1969.

⁴⁰ = ŚU V 2a.

⁴¹ = MNU 3a (≈ 56a [corr. LEUMANN 1962: 60]). Zitiert wird dieser Pāda in Vātsyā Varadagurus Tattvanirṇaya (STARK 1990: 72).

⁴² = KU I 17d; vgl. auch ŚU IV 14d. Zum Verhältnis dieser Parallelstellen s. BODEWITZ 1985: 14n. 34 (vgl. p. 24 mit n. 64) und SMITH 1975: 329.

/a/ °*tiṣṭhat* 'eko: Cod. + Hss., HAUSCHILD (24) °*tiṣṭhaty eko* (= I 3d und V 2a.4d.5c) mit Kadenzfehler (---) – /b/ ALS, NSP, SVOS + Hss. CFIH *saṃ ca vi caiti*: ĀSS *sa ca vi caiti* (Druckfehler?), Hs. D *sameti vi caiti*, Hss. EG *sameti vyeti ca* – /c/ *varadam*: ALS (v.l.) *paramam* – /d/ *atyantam*: HAUER (1931: 21) *atyantām* (s. SCHRADER 1931: 887 und HAUER 1937: 332).

‘Hat man den Herrscher, den wunschgewährenden, zu verehrenden Gott, der(, obgleich nur) éiner(,) jeden Mutterschoß beherrscht, in dem dieses All sich eint und trennt⁴³, erkannt, dann geht man für immer in diesen Frieden ein.’⁴⁴

*12 (BUITENEN 1988: 151, OBERLIES 1988: 45f.)

yo devānām prabhavaś codbhavaś ca, viśvādhiko rudro maharṣiḥ |
hiraṇyagarbham paśyata jāyamānam,
sa no buddhyā śubhayā saṃyunaktu ||12||⁴⁵

/a/ *prabhavaś codbhavaś ca*: Hs. G *prabhava codbhava ca* – /b/ (typisch unterzähliger Triṣṭubh-Pāda) ALS, Hss. CDHI *viśvādhiko*: ĀSS (mit v.l. °*ko*), NSP, SVOS (unsichere Lesung), Hss. EF⁴⁶, HAUSCHILD (24) *viśvādhipo*; zu *rudro* s. OBERLIES 1996: 141 (*ad* III 4b) – /c/ ĀSS, ALS, SVOS, Hss. CEFghi *paśyata*⁴⁷: ALS (v.l.), NSP, RAU (45), OBERLIES (1988: 45n. 52) *paśyati*, Hs. D *paśyate*.

‘Der große Weise Rudra, der Erste des Alls, der Götter Ursprung und Entstehen, hat gesehen, wie der goldene Embryo geboren worden ist: Er soll uns mit schöner Erkenntnis versehen!’⁴⁸

⁴³ Zu diesem Pāda s. n. 11.

⁴⁴ Laut SMITH (1975: 329) betrachtete JOHNSTON auch diesen Vers als Interpolation.

⁴⁵ Der im vierten Pāda mit IV 1 identische Vers findet sich mit wenigen Abweichungen schon im dritten Adhyāya (III 4 [mit differierendem Pāda c]) und auch MNU 223f. (*yo devānām prathamam purastād, viśvā dhiyo rudro maharṣiḥ | hiraṇyagarbham paśyata jāyamānam, sa no devaḥ śubhayā smṛtyā saṃyunaktu ||*), woraus – mit *viśvādhiko* (b), *paśyati* (c) und *saṃyunakti* (d) – Vātsyā Varadaguru zitiert (s. STARK 1990: 116).

⁴⁶ Das Akṣara <po> ist in der Handschrift F allerdings nicht sicher zu lesen.

⁴⁷ Hierzu stellt MULLER (1884: 252 n. 2) fest: “Vijñānātman explains *paśyata* by *apaśyata*, and qualifies the Ātmanepada as irregular”.

⁴⁸ Als Alternative zu dieser Übersetzung schlägt Ch.H. Werba vor, den Pāda c (vgl. ŚU V 2d) als Parenthese (mit homiletischem *paśyata* als regulärem Imp.) zwischen den beiden Hälften eines relativen Satzgefüges aufzufassen und dementsprechend zu interpretieren: “Wer der Götter Ursprung ist und Urgrund, (sie) alle überragend, Rudra, der große Ṛṣi – Seht den Goldkeim (doch), wie er geboren wird! –, der soll uns recht mit Einsicht schmücken”.

*13 (B, OBERLIES 1988: 45f.)

yo devānām adhipo, yasmiml lokā adhi()śritāḥ |
ya īśe asya dvipadaś catuṣpadaḥ, kasmai devāya haviṣā vidhema ||13||⁴⁹

/a/ *devānām*: zur wegen des Anuṣṭubh-Pāda erforderlichen 4silbigen Messung dieser Wortform s. OBERLIES 1988: 46⁵⁰; Cod. + Hss. *adhipo*: HAUSCHILD (24) *adhipatir* (nach VS XX 32⁵¹) – /b/ *yasmiml lokā*: Ms. B *yasmim devā* – /c/ (Jagati-Pāda) NSP, Hs. D *īśe 'sya* – /d/ *kasmai*: Ms. A (v.l.) *tasmai* (vgl. MÜLLER 1884: 252n. 4).

‘Welchem Gott sollen wir mit Opfergabe[n] zuteilen, der Herrscher der Götter ist, in dem die Welten ruhen [und] der (all) das hier, was zwei [und] was vier Füße hat, beherrscht?’⁵²

14 (LUDERS 1951: 124, B, OBERLIES 1988: 46f.)

sūkṣmātisūkṣmaṃ kalilasya madhye, viśvasya sraṣṭāram anekarūpam |
viśvasyaikam pariveṣṭitāram,⁵³
jñātvā śivam śāntim atyantam eti ||14||⁵⁴

/a/ *kalilasya*: LUDERS (1951: 124) *salilasya*⁵⁵, SMITH (1975: 329 [JOHNSTON folgend]) *kalalasya*⁵⁶ – /b/ zäsurloser Pāda – /c/ Der Praśliṣṭa-Sandhi des einhellig überlieferten (Cod. + Hss.) *viśvasyaikam* ist mit FURST (1916: 5), HAUSCHILD (24) u.a. hiatisch (*viśvasya ekaṃ*) aufzulösen, da die 3. Silbe des Triṣṭubh-Pāda kurz zu messen hat, womit auch die Unterzähligkeit des Triṣṭubh-Pāda beseitigt wird.

‘Hat man Śiva, den vielgestaltigen⁵⁷ Schöpfer des Alls, der noch feiner ist als das Feine, inmitten des Gewoges⁵⁸ (der Salzflut) erkannt, den einen Umhüller des Alls, geht man für immer in den Frieden ein.’

⁴⁹ Die zweite Hälfte dieses Verses entstammt letztlich dem Hiranya-garbhasūkta des Rgveda (X 121.3cd [*yā īśe asya dvipadaś catuṣpadaḥ, kasmai devāya haviṣā vidhema* || = KS IV 16: 42.17 u.a.]).

⁵⁰ Auch KU I 20d durfte in *varānām* zweisilbiges °ām vorliegen (vgl. AiG III/68 und ALSDORF 1950: 624).

⁵¹ *yō bhūtānām ādhipatir yasmiml lokā ādhi śritāḥ | yā īśe mahatō mahāms tēna grhṇāmi tvām ahām māyī grhṇāmi tvām ahām ||*.

⁵² Laut SMITH (1975: 329) athetierte JOHNSTON diesen Vers.

⁵³ = ŚU III 7c und IV 16c.

⁵⁴ Der ganze Vers kehrt in abgewandelter Form ŚU V 13 wieder.

⁵⁵ Auch OBERLIES 1988: 46 liest *salilasya*; doch ist dies lediglich ein Druckfehler, wie auch die Übersetzung zeigt. Vgl. ŚU V 13a.

⁵⁶ Unter *kalala*- ‘Embryo’ verstehen JOHNSTON und SMITH Hiranyagarbha.

⁵⁷ ŚU IV 1a nennt Śiva/Rudra *avarṇa*-.

⁵⁸ Vgl. IG IX 14a: *tad apy ahaṃ kalilam gūḍhadeham*.

*15 (B)

*sa eva kāle bhuvanasya goptā, viśvādhipaḥ sarvabhūteṣu gūḍhaḥ /
yasmin yuktā brahmaṛṣayo devatāś ca,*

tam evaṃ jñātvā mṛtyupāśāṃś chinatti ||15||

/a/ Cod. + Hss., RAU (45) *bhuvanasya goptā*: HAUSCHILD (26) *bhuvana-
syāsyā goptā* – /b/ *viśvādhipaḥ*: ALS (v.l.) *viśvādhikaḥ* – /c/ Cod. + Hss.
FGHI *brahmaṛṣayo* (zäsurloser Pāda mit langer 3. Silbe): Hss. DE
*brahmaṛṣayo*⁵⁹, RAU (45), LIMAYE – VADEKAR, OLIVELLE (1996a: 391)
ṛṣayo – /d/ *mṛtyupāśāṃś*: Hs. D *°pāśān*.

‘Er ist es, der die Welt in der Zeit (ihres Bestehens) beschützt⁶⁰, der
Allherrscher, der in allen Wesen verborgen ist, auf den die Brahma-
Weisen⁶¹ und die Gottheiten bedacht sind: Wer ihn in dieser Weise
erkannt hat, zerschneidet die Fesseln des Todes.’

16 (B)

ghṛtāt paraṃ maṇḍam ivātisūkṣmaṃ,

*jñātvā śivaṃ sarvabhūteṣu gūḍham⁶² /
viśvasya aikam pariveṣṭitāraṃ,⁶³*

jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ ||16||

‘[Wer] Śiva [einerseits] als überaus fein – wie Schaum⁶⁴ auf (erhitztem)
Butterschmalz –, [andererseits] als verborgen in allen Wesen erkannt

⁵⁹ Mit dieser Lesart vgl. *devaṛṣiṇām* in MBh I 114,38a und *devabrahmaṛṣiṇ*
in Matsya-Purāṇa (ed. Ānandaśrama Sanskrit Series) CII 19e (s. KANTAWALA
1962: 66).

⁶⁰ ‘Beschützer (der Welten)’ wird Rudra auch ŚU III 2d genannt.

⁶¹ Von den Brahma-Weisen ist verschiedentlich im Mokṣadharmaparvan
die Rede (vgl. MBh XII 176,6b, 272,26a, 290,8b, 310,17a, 311,16d, 313,42a
und 314,34b).

⁶² Vgl. MBh XII 180,27ab: *evaṃ sarveṣu bhūteṣu gūḍhaś carati samvṛtaḥ /*

⁶³ = ŚU III 7c, IV 14c (s.o.) und V 13c.

⁶⁴ Die Petersburger Wörterbücher geben für *maṇḍa-* u.a. die Bedeutung
‘die obenauf schwimmenden fettesten Theile der Milch und Butter; Rahm’
(PW V/447 zitiert diesbezüglich auch die vorliegende Stelle). Doch handelt es
sich dabei um den Schaum – diese Bedeutung geben CODE-KHARVE in der
Neubearbeitung des ÄPTESCHEN Wörterbuchs (s. auch OLIVELLE 1996a: 260) –,
der entsteht, wenn der Milchrahm erhitzt wird, um Ghee zu gewinnen; vgl.
MBh XII 306,49 (*yo ghṛtārthī kharīkṣīraṃ mathed gandharvasattama / viṣṭhām
tatrānupaśyeta na maṇḍam nāpi vā ghṛtam ||*) bzw. XIII 17,14c (*ghṛtāt sāraṃ
yathā maṇḍaḥ*) und *ghṛtamaṇḍa-* in der Suśrutasaṃhitā (s. PW II/893). Daher
bezeichnet das Wort auch den Schaum, der sich beim Kochen von Reis auf
dem Wasser bildet. Der ASS-Kommentar erklärt übrigens *maṇḍam* mit *sā-
ram*, der SVOS-Komm. mit *sārāmśam*.

hat, [wer] den Gott, den einen Umhüller des Alls, erkannt hat, der wird (dadurch) von allen Fesseln befreit.'

RAUS Übersetzung ("[Wer] den in allen Wesen verborgenen Śiva als den wie Schaum auf dem Butterschmalz Überfeinen erkannt hat, ..." [p. 37])⁶⁵ macht wenig Sinn.⁶⁶ Denn wenn Śiva in allen Wesen verborgen ist, wäre es fehl am Platze, den Gott mit Schaum auf Butterschmalz zu vergleichen. Es liegt daher nahe anzunehmen, daß in ŚU IV 16a-c drei Aussagen über das Wesen Gottes gemacht werden, was eine dreifache Erkenntnis möglich macht. Entsprechend dem immanent-transzendenten⁶⁷ Wesen Śiva-Rudras, wie es die ŚU lehrt⁶⁸, ist der Gott

(a) verborgen in und

(b) gleichzeitig außerhalb der Wesen und

(c) darüber hinaus außerhalb des Universums, so daß er dieses umhüllen kann.

ŚU IV 16bc vereinigt in sich die Aussagen von ŚU III 7bc und IV 14ac, wie folgende Tabelle zeigt:

III 7a IV 14a IV 16a Vgl. V 13a	<i>tataḥ paraṃ brahma(-)paraṃ brhantam sūksmātisūksmam kalīlasya madhye ghṛtāt paraṃ maṇḍam ivātisūksmam anādyanantaṃ kalīlasya madhye</i>
III 7b IV 14b IV 16b Vgl. V 13b	<i>yathānikāyaṃ sarvabhūteṣu gūḍham / viśvasya sraṣṭāram anekarūpam / jñātvā śivaṃ sarvabhūteṣu gūḍham / = IV 14b</i>
III 7c = IV 14/16c = V 13c	<i>viśvasya_aikaṃ pariveṣṭitāram</i>
III 7d IV 14d IV 16d Vgl. V 13d	<i>īśaṃ taṃ jñātvā amṛtā bhavanti jñātvā śivaṃ śāntim atyantam eti jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ = IV 16d</i>

⁶⁵ BAUMER übersetzt: "Wenn man den Gütigen (Śiva) erkennt, der in allen Wesen verborgen ist – der so fein ist wie Sahne im Verhältnis zur Butter, ..." (1986: 79). Sie betrachtet Pāda b also als eine Art parenthetischen Einschub und trennt diesen von Pāda a ab – ein wesentlicher Fortschritt gegenüber RAUS Auffassung, die sich OLIVELLE zu eigen machte.

⁶⁶ Das Butterfett ist ja selbst in der Milch verborgen: *ghṛtam iva payasi nigūḍham* 'Wie das Butterfett ist in der Milch verborgen ist' (BBU 20).

⁶⁷ Vgl. IU 5: *tad ejati tan naijati tad dūre tad „v antike / tad antar asya sarvasya tad u sarvasy[āsy]a bāhyataḥ ||* "Es bewegt sich, es bewegt sich nicht; es ist fern, und es ist doch nah; es ist innerhalb von allem, und es ist doch außerhalb von allem." (THIEME 1966: 79).

⁶⁸ Siehe OBERLIES 1995: 74f.

17 (B)

*eṣa devo viśvakarmā mahātmā, sadā janānāṃ hrdaye saṃniviṣṭaḥ /
hrdā manīṣā manasābhikṛpto, ya etad vidur amṛtās te bhavanti ||17||*⁶⁹

/b/ Cod. + Hss. *hrdaye saṃniviṣṭaḥ* (typisch überzähliger Pāda): ALS-DORF (1950: 635) *hrdaye nivīṣṭaḥ*⁷⁰ – /d/ ĀSS, NSP, SVOS + Hss. CDEFH *ya etad* (typisch überzähliger Pāda): ALS *enaṃ*, Hs. G *ye etad*, Hs. I *ya evaṃ*, ALSDORF (1950: 624) *yaitad* (mit doppeltem Sandhi).

‘Dieser Gott, der Schöpfer des Alls, wohnt als großes Selbst⁷¹ immerdar im Herzen der Menschen. Mit dem Herzen, mit geistiger Erregtheit, mit der Denkkraft wird er zur Anschauung gebracht. Diejenigen, die dies wissen, werden unsterblich.’

*18 (B, SALOMON 1986, OBERLIES 1988: 47)⁷²

*yadā tamas tan na divā na rātrir, na san na cāsac chiva eva kevalaḥ⁷³ /
tad akṣaraṃ tat savitur vareṇyaṃ. prajñā ca tasmāt prasṛtā purāṇī ||18||*⁷⁴

/a/ *yadā tamas tan* (vgl. SALOMON 1986: 165–170): BOEHTLINGK (1899: 39f.) und SMITH (1975: 330) *yad ā tamas tan*, HAUSCHILD (26) *yad atamas tan*⁷⁵, JOHNSTON (in SMITH 1975: 330) *yan na tamo yan* – /b/ (Jagatī-Pāda) ALS, NSP, SVOS, Hss. GH, BOEHTLINGK (1899: 40) *na cāsac chiva*: ĀSS (mit *na cāsaṃc chiva* als v.l.) und Hss. CEI *na cāsañ śiva*⁷⁶, Hs. D *nāsac chiva*, Hs. F *nāsañ śiva*.

‘Als Finsternis [herrschte], da [war] nicht Tag, nicht Nacht⁷⁷. Nicht [existierte] das Seiende, nicht das Nicht-Seiende; nur Śiva alleine [war

⁶⁹ Pādas b-d = ŚU III 13bcd; s. den Kommentar zur Übersetzung dieses Verses in OBERLIES 1996: 148, wo weitere Parallelen verzeichnet und sachliche Erläuterungen gegeben sind.

⁷⁰ Merkwürdigerweise verbessert RAU (45) in diesem Pāda nicht zu *hrdaye* + *niviṣṭaḥ*, wie er dies mit dem identischen Pāda III 13b tut.

⁷¹ Ich übersetze in Parallelität zu ŚU III 13ab (wozu man auch BUITENEN 1988: 211 vergleichen möge). Allerdings kann *mahātmā* in unserem Vers durchaus lediglich ‘erhaben’ (o.ä.) bedeuten.

⁷² Siehe auch GI/2 zu Pādas ab.

⁷³ Vgl. IG X 16d: *vibhāti devaḥ śiva eva kevalaḥ ||*.

⁷⁴ Der ganze Vers sowie Pāda b werden in Vātsyā Varadagurus Tattva-nirṇaya zitiert (s. STARK 1990: 60, 74 und 82).

⁷⁵ Dies ist HAUSCHILDs eigener Vorschlag, zu dessen Stützung er auf BÄU III 3,8 hätte verweisen können; im Text liest er, BOEHTLINGK folgend, *yad ā tamas*.

⁷⁶ Zu diesen Sandhi-Varianten vgl. SALOMON 1986: 176n. 3.

⁷⁷ Hiermit sei meine frühere Übersetzung “... da war nicht Tag, Nacht [war da]” (1988: 47) verbessert.

da]. Er⁷⁸ [war/ist] das Unvergängliche⁷⁹; er [war/ist] das Erwählenswerte des Savitr⁸⁰. Und aus ihm sprang hervor die uranfängliche Einsicht⁸¹.

19 (B)

nainam ūrdhvaṃ na tiryāñcam,⁸² *na madhye pariṇagrābhat* /
na tasya pratimā asti, yasya nāma mahad yaśaḥ ||19||⁸³

/c/ ÄSS, NSP, SVOS *pratimā asti*⁸⁴: ALS *pratimāsti*.

‘Nicht hat ihn [einer] oben, nicht quer, nicht in der Mitte erfaßt. Nicht existiert sein Ebenbild, dessen Name “Großer Ruhm” ist.’⁸⁵

20 (S, B)

*na saṃdrśe tiṣṭhati rūpam asya, na cakṣuṣā paśyati kaś canainam*⁸⁶ /
hr̥dā hr̥disthaṃ manasā ya enam, evaṃ vidur amṛtās te bhavanti ||20||⁸⁷

⁷⁸ *tad* statt *sa* resultiert aus der regelhaften Kongruenz mit dem neutralen Prädikatsnomen (s. p. 80n. 13).

⁷⁹ Zu diesem ‘Genuswechsel’ vgl. SALOMON 1986: 174 mit 178n. 18 (wo ein Verweis auf ŚU IV 4c nachzutragen wäre).

⁸⁰ Diese Aussage geschieht in deutlicher Anspielung auf den Vers *tāt savitūr vāreṇ, yaṃ bhārgo devāsya dhīmahi* / *dhīyo yō naḥ pracodāyāt* || (R̥gveda III 62,10; vgl. SALOMON 1986: 172), wie wohl auch MuṇḍU II 2,1 (*ejat prāṇan nīmīśac ca yad etaj jānatha sad asad varen̐yaṃ* |). Anders als SALOMON, der die Ansicht vertritt, daß der Verfasser unseres Verses den r̥gvedischen ausschließlich wegen des hohen Ansehens – SALOMON (a.a.O.) spricht von “authority” –, das dieser genoß, zitiert, glaube ich, daß dieses erweiterte Prädikatsnomen eine konkrete Aussage macht: Rudra ist der Antrieb, der Impuls, der aus der Urmaterie (*akṣara-*) die Schöpfung entstehen läßt. Zugleich nehmen die Pādas c und d deutlich auf das Yoga-Kapitel der ŚU (II) Bezug.

⁸¹ Vgl. BhG XV 4d: *yataḥ pravṛtṭiḥ prasṛtā purāṇī* ||.

⁸² Vgl. ŚU V 4a.

⁸³ Der Vers findet sich MNU 19f. (mit *na tasya īśe kaś cana* als Pāda c [= 20a]), wovon 20 im Tattvanirṇaya (STARK 1990: 72) zitiert wird. Vgl. MBh XII 231,26: *na tad ūrdhvaṃ na tiryak ca nādho na ca tirāḥ punaḥ* / *na madhye pratigr̥hñīte naiva kaś cit kutaś cana* ||.

⁸⁴ HAUERS Aufzeichnungen zufolge lesen die Hss. D und E *pratimā ’sti*. Ob auch die übrigen Handschriften den Nichtvollzug des Sandhi so kennzeichnen, geht aus den mir vorliegenden Papieren leider nicht hervor.

⁸⁵ Von SMITH als “interpolated anuṣṭubh” betrachtet (1975: 330).

⁸⁶ Vgl. MBh XII 195,16a = 196,4a: *na cakṣuṣā paśyati rūpam ātmanāḥ*.

⁸⁷ Der Vers ist eine Umbildung von KU VI 9 (= MNU 21f.), eine Trisṭubh, die in Vātsyā Varadagurus Tattvanirṇaya (STARK 1990: 72) zitiert wird. Mit den Pādas cd vergleiche man ŚU IV 17cd; zu Weiterem s. dort.

/c/ *hrdā hrdisthaṃ manasā ya enam*: Ms. A *hrdi hrdisthaṃ manasāya enam*, Ms. B *hrdā maṇṣā manasābhiklpto* (= ŚU IV 17c), Hs. F *hrdā maṇṣā manasā ya enam*, Hs. I *hrdā hrdisthaṃ manasābhiklpto ya enam*, Hs. G *hrdā hrdisthaṃ manasā ye enam* – /d/ Cod. + Hss. *evaṃ*: Ms. B *yat tad*.

‘Nicht steht seine Gestalt [da] zum Anschauen, kein Mensch sieht ihn mit dem Auge. Diejenigen, die ihn mit dem Herzen als im Herzen weilend, die ihn mit dem Denken erkennen, die werden unsterblich.’

†21^{ss}

*ajāta ity evaṃ kaścid, bhīruḥ <rudraṃ> prapadyate |
rudra yat dakṣiṇaṃ mukhaṃ, tena mām pāhi nityam || 21 ||*

/a/ *cid*: Cod. *cit* – /b/ *bhīruḥ <rudraṃ> prapadyate*: ÄSS, SVOS *bhīruḥ prapadyate*; ALS, Hss. CDFGH⁸⁹ *bhīruḥ prapadye* (ALS-Komm.: *prapadyate ity asmiṇ pāthe*); ÄSS (v.l.), NSP, HAUSCHILD (26)⁹⁰, Hs. I (*bhīruḥ*) *bhīruḥ pratipadyate*; RAU (45) *bhīruḥ prapadyate <rudraṃ>*⁹¹ – /c/ *rudra yat dakṣiṇaṃ mukhaṃ* (jambische Kadenz [!]): Cod. + Hss. *rudra yat te dakṣiṇaṃ mukhaṃ*, RAU (45) *yat tava dakṣiṇaṃ mukhaṃ* (übernommen in OLIVELLE 1996a: 392).

⁸⁸ Die Pādas *cd* sind – trotz aller Versuche – metrisch nicht einwandfrei herzustellen; doch s. n. 91.

⁸⁹ Die Lesung der Hs. E ist nicht verzeichnet.

⁹⁰ Unter Annahme eines ungewöhnlichen Enjambements konstituiert HAUSCHILD die Pādas *ab* ohne jede Ergänzung folgendermaßen: *ajāta ity evaṃ kaś, cid bhīruḥ pratipadyate* /; ähnlich verfährt er in der zweiten Hälfte: *rudra yat te dakṣiṇaṃ mukhaṃ tena mām pāhi nityam ||* (mit trochäischer Kadenz [!]).

⁹¹ Dieser in OLIVELLE 1996a: 392 aufgegriffene Vorschlag ist, was das Metrum anbelangt (: unzulässige Kadenz), nicht vorzuziehen. Wenn andererseits Pāda *c* mit (dem Vokativ) *rudra* beginnt – was RAU allerdings ändert (!) –, wäre es verständlich, daß in der Folge *rudraṃ* / *rudra* der Akkusativ *rudraṃ* durch Worthaplogie geschwunden ist. Andererseits könnte ein im Enjambement mit Pāda *b* konstruierender Akkusativ *rudraṃ* am Beginn von Pāda *c* wegen des in diesem folgenden *te* zum Vokativ ‘verschlimmbessert’ worden sein. Unter dieser Voraussetzung ließe sich, wie mir Ch.H. Werba mitgeteilt hat, “der Vers folgendermaßen als metrisch einwandfreier Śloka wiederherstellen”: *ajāta ity evaṃ kaś cid, *bhīrur-bhīruḥ prapadyate | rudraṃ yat te mukhaṃ *nityam, *dakṣiṇaṃ tena pāhi *mām ||* “Ungeboren, wie [er einmal ist], sucht jedermann, sooft er ängstlich [ist], (doch) seine Zuflucht (nur) bei Rudra (mit der Bitte): ‘Mit deinem Angesicht, das ewig ist zur Rechten, damit beschütze mich!’”.

‘Ungeboren [ist er] – [in dieser Erkenntnis] nimmt mancher, der sich fürchtet, [Zuflucht⁹²] bei Rudra [und bittet ihn:] “O Rudra, schütze mich immerfort mit deinem gütigen (/ südlichen, rechten⁹³) Antlitz!”.’

22

mā nas toke tanaye mā na āyusi, mā no goṣu mā no aśveṣu rīriṣaḥ |
vīrān mā no rudra bhāmito vadhīr,
haviṣmantāḥ sadasi tvā havāmahe ||22||⁹⁴

/a/ Cod. + Hs. F *āyusi* (= MS, TS, VS XVI 16a u.a.): Ms. A, Hss. CDEGHI *āyau* (Triṣṭubh-Pāda [= RV, KS u.a.]) – /c/ ĀSS/SVOS + Hss. *bhāmito vadhīr*: ALS *bhamito 'vadhīr* (Komm. *vadhīr*), NSP *bhāmino 'vadhīr* – /d/ SVOS, HAUSCHILD (26), RAU (38) *sadasi tvā*: ALS⁹⁵, ĀSS, NSP, SVOS (v.l.), Hss., Mss. AB, RAU (45) *sadam it tvā* (= RV etc.); *havāmahe*: Hs. G *havāmahai*.

‘Laß uns nicht an [unserem] Samen Schaden nehmen, nicht an [unseren] Nachkommen, nicht an [unserer] Lebensspanne, nicht an [unseren] Kühen [und] nicht an [unseren] Pferden! Töte, o Rudra, nicht im Zorn unsere Mannen! Mit Opferspenden versehen rufen wir dich auf den Sitz (unseres Opferplatzes).’

iti śvetāśvataropaniṣadi caturtho 'dhyāyāḥ ||⁹⁶

⁹² Vgl. ŚU VI 18d (*śaraṇam ahaṇ prapadye ||*) und BhG XV 4c (*puruṣaṃ prapadye*).

⁹³ Bezieht sich diese Angabe des Sitzes des Antlitzes auf einen mehrgesichtigen Rudra, liegt also dieser Bitte eine bestimmte ikonographische Vorstellung zugrunde?

⁹⁴ Dieser auf Rgveda I 114,8 (*mā nas toké tānaye mā na āyāu, mā no goṣu mā no aśveṣu rīriṣaḥ | vīrān mā no rudra bhāmito vadhīr, haviṣmantāḥ sadam it tvā havāmahe ||*) zurückgehende Jagatī-Vers kehrt (mit *haviṣmanto namasā vidhema te ||* [= KS XXIII 12: 89,8; MS IV 12,6: 197,17; TS III 4,11,3 und IV 5,10,3] als 4. Pāda) MNU 403f. wieder (s. LEUMANN 1962: 60). Zum Vokativ *rudra* im Mittelstück des dritten Pāda, der ohne eine solche Anaptyxe unterzählig wäre, vgl. Rgveda II 33 und ŚU III 4b (s. OBERLIES 1996: 141).

⁹⁵ Gedruckt ist fälschlich *sadami tvā*; der Kommentar bietet jedoch die richtige Lesung und Worttrennung.

⁹⁶ So entsprechend der von HAUER allein verzeichneten Kapitelunterschrift der Hs. G: *iti śvetāśvataropaniṣadi caturtho [']dhyāyāḥ*. HAUSCHILD (1927: 26) druckt *iti śvetāśvataropaniṣatsu caturtho 'dhyāyāḥ* – so auch NSP (wonach OBERLIES 1996: 138n. 76 und 153n. 164 zu verbessern ist!) – als Kolophon, während ĀSS und SVOS *iti śvetāśvataropaniṣadi* bieten und sich in ALS keine Entsprechung findet.

Text und Übersetzung von ŚU V

*1 (H1/2, M, JOHNSTON 1937: 74, RAO 1966: 111 und 322)

dve akṣare brahmapare tv anante, vidyāvidye nihite yatra gūḍhe |
kṣaram tv avidyā hy amṛtaṁ tu vidyā,
vidyāvidye īśate yas tu so 'nyaḥ ||1||⁹⁷

/a/ Cod. (sowie alle Komm.) + Hss., Mss. AB *brahmapare*⁹⁸; BOEHTLINGK (1897: 132), HAUSCHILD (28), SILBURN (1948: 68), SMITH (1975: 330) *brahmapure*⁹⁹; Cod. + Hss. *tv*: SMITH (1975: 330f.) om. – /c/ Cod. + Hss. *hy*: SMITH (a.a.O.) om.

‘[Es gibt] zwei Unwandelbare (d.h. die unentfaltete Urmaterie und die nicht gebundene Seele), deren Höheres zwar das Brahman ist¹⁰⁰ (= die Bestandteile des [dreiteiligen] Brahman sind), [die] beide (aber dennoch) unendlich [sind].¹⁰¹ In ihnen sind Wissen und Unwissen verborgen niedergelegt. Das Unwissen ist das Wandelbare, das Wissen das Unsterbliche. Derjenige, der Wissen und Unwissen beherrscht, ist der Andere.¹⁰²

⁹⁷ Vgl. Kūmapurāṇa (ed. ANAND SWARUP GUPTA) I 1,50: *jñātvā mām vāsudevākhyam yatra dve nihite 'kṣare | vidyāvidye gūḍharūpe yat tad brahma param viduḥ ||*.

⁹⁸ Wie man aus JACOBS Index ersehen kann, liest auch unter den von ihm benützten Mss. – über die er unglücklicherweise keine Angaben macht – lediglich das der Dīpikā Nārāyaṇas *brahmapure*, alle anderen bieten *brahmapare* (1891: 652b).

⁹⁹ So gut wie alle Bearbeiter dieser Strophe – eine rühmliche Ausnahme bilden (u.a.) MODI (1932: 138–141) und RAO (1966: 111), dessen Übersetzung indes grammatisch unmöglich ist – legten die mehr als schwach bezeugte v.l. *brahmapure* zugrunde, und regelmäßig wurde erläutert auf ChU VIII 1 (übersetzt von THIEME 1966: 40f. und FRAUWALLNER 1992: 44f.) bzw. VIII 5,4 und/oder MuṇḍU II 2,7 verwiesen. Die Bezeichnung ‘Burg’ für den Körper (vgl. OBERLIES 1996: 150n. 146) liegt der MBh XII 294,37 gegebenen ‘Etymologie’ des Wortes *puruṣa-* zugrunde: *kṣetram jānāti cāvyaṅkṣam kṣetrajña iti cocyate | avyaktike pure śete puruṣaś ceti kathiyate ||* (≈ BĀU II 5,18 [*sa vā ayam puruṣaḥ sarvāsu pūrṣu puriṣayaḥ*] u.a.; vgl. MEHENDALE 1960: 40 und DEEG 1995: 376).

¹⁰⁰ Mit dem Bahuvrīhi *brahmapare* vergleiche man *sukhetareṣu* in ŚU I 1c.

¹⁰¹ Hiermit vergleiche man insbesondere MBh XII 210,6–8b: *tad evam etau viññeyāv avyaktapurūṣāv ubhau | avyaktapurūṣābhyām tu yat syād anyan mahattaram ||6|| tam viśeṣam avekṣeta viśeṣeṇa vicakṣaṇaḥ | anādyantāv ubhāv etāv alīṅgau cāpy ubhāv api ||7|| ubhau nityau sūkṣmatarau mahadbhyaś ca mahattarau |*.

¹⁰² Der folgende Vers schließt daran als Relativsatz unmittelbar an.

Der Pāda c erklärt, was mit *avidyā* und *vidyā* gemeint ist: Das 'Unwissen' ist das *kṣara*-, also – dies zeigt ŚU I 10a – die entfaltete Materie; das 'Wissen' ist das *amṛta*-, die verkörperte Seele¹⁰³. Daß diese Begriffe¹⁰⁴ auch ausserhalb unserer Upaniṣad zur Bezeichnung der ([un]entfalteten) Urmaterie und der ([un]verkörperten) Seele verwendet wurden, zeigen Stellen wie die folgenden des Mokṣadharmaparvan¹⁰⁵: *aharmukhe vibuddhaḥ saṁ sṛjate 'vidyayā'¹⁰⁶ jagat* / (MBh XII 224.33ab) 'Am Beginn des Tages erwacht schafft [der Īśvara] mittels der Avidyā die Welt.' – *avidyām āhur avyaktam sargapralayadharṇi vai* / *sargapralayanirmuktaṁ vidyām vai pañcaviṁśakam* || (295,2) 'Das Unentfaltete, sofern es durch Emanation und Absorption charakterisiert ist, nennen [die, die Befreiung durch Erkenntnis lehren,] Unwissenheit, den 25., sofern er befreit ist von (den Vorgängen der) Emanation und Absorption, Wissen.' – *avidyā prakṛtir jñeyā vidyā puruṣa ucyate* / (779*,1 [ad 306,40]) 'Die Urmaterie ist als Unwissenheit zu kennen; die Seele wird Wissen genannt'¹⁰⁷.

Ganz im Einklang mit der Grundlehre unserer Upaniṣad¹⁰⁸ lehrt der vorliegende Vers, daß die Welt aus drei Entitäten besteht, die wiederum das Brahman bilden, und daß zwei dieser Entitäten, die Seele und die Urmaterie, in zwei Formen existieren, in einer 'entfalteten' und in einer 'unentfalteten'. Die verkörperte Seele und die entfaltete Materie sind beide Manifestationen ihrer unwandelbaren (*aksara*-) Grundlage, der unentfalteten Urmaterie (*prakṛti*-) und der nicht gebundenen Seele (*ātman*-).¹⁰⁹ Wie bereits ŚU I 10b¹¹⁰ scheint auch dieser Vers zu lehren,

¹⁰³ Vgl. SCHRADER 1902: 44 mit n. 2.

¹⁰⁴ Mit diesen *termini technici* vergleiche man das terminologische Paar *jñāna*- und *jñeya*- in BhG XIII 17c-8b (*jñānaṁ jñeyaṁ jñānagamyam hr̥dī sarvasya viśṭhitam* || 17 || *iti kṣetraṁ tathā jñānaṁ jñeyaṁ coktaṁ samāsataḥ* /) und MBh XII 294.39d (*jñeyo vai pañcaviṁśakah* /), 295.9b (*jñeyaṁ vai pañcaviṁśakam* /; s. EDGERTON 1924: 12 mit n. 14) bzw. 306.39 (*jñānaṁ tu prakṛtiṁ prāhur jñeyaṁ niṣkalam eva ca* / *ajñāś ca jñāś ca puruṣas tasmān niṣkala ucyate* /).

¹⁰⁵ Vgl. MOU 1932: 44f.

¹⁰⁶ So dürfte gegen die kritische Edition (die *vidyayā* bietet) zu lesen sein, wie auch die Kommentare Ca (*avidyayā guṇatrayamayyā prakṛtityādivācyayā*) und Cn (*avidyayeti mahattattvasyāpi kāraṇam uktam*) zeigen.

¹⁰⁷ Entsprechend heißt es 780*,2: *vidyete puruṣaṁ vidyād avidyā prakṛtiḥ parā* /.

¹⁰⁸ Vgl. ŚU I 8 (s. OBERLIES 1995: 85–87).

¹⁰⁹ Ähnlich lehrt BĀU II 3,1 zwei Formen des Brahman: *dve vāva brahmaṇo rūpe* / *mūrtaṁ caivāmūrtaṁ ca* / *martyaṁ cāmṛtaṁ ca* / *sthitaṁ ca yac ca* / *sac ca tyam ca* || 'Das Brahman hat fürwahr zwei Formen, eine körperliche und eine unkörperliche, eine sterbliche und eine unsterbliche, eine stehende und eine gehende, eine dies- und eine jenseitige'. Gleiches lehrt MaiU VI 3 (s. BUTENEN 1962: 40f. und 1988: 38).

¹¹⁰ Zu diesem Pāda s. OBERLIES 1995: 89n. 127.

daß Gott die unentfaltete Urmaterie (*prakṛti*-) und die nicht gebundene Seele nicht beherrscht.

*2 (G1/2, H1/2)¹¹¹

*yo yoniṃ-yoniṃ adhiṭiṣṭhat' eko,*¹¹² *viśvāni rūpāni yonīś ca sarvāḥ |*
ṛṣiṃ prasūtaṃ kapilaṃ yas tam agre,
jñānair bibharti jāyamānaṃ ca paśyet ||2||

/a/ *yonim-yonim*: ALS, Hs. D 'yonim yonim, Hs. H *yoniyonim*; °*tiṣṭhat'* *eko*: Cod. + Hss., HAUSCHILD (28) °*tiṣṭhaty eko* (s. oben zu IV 11a) – /c/ Cod. (und Komm.)¹¹³, HAUER (1930: 101) *ṛṣiṃ prasūtaṃ*: HILLEBRANDT (1920: 462f. und 1921: 176n. 181), HAUSCHILD, SILBURN (1948: 68), RAU (38) *ṛṣiprasūtaṃ* – /d/ Cod. (und Komm.), RAU (45) *bibharti*: HILLEBRANDT (a.a.O.), HAUSCHILD *piparti*; *jāyamānaṃ*: NSP *jñāya*°.

‘der(, obgleich nur) éiner, jeden Mutterschoß, alle (Erscheinungs-)Formen und alle Mutterschöße¹¹⁴ beherrscht, der den als Rṣi geborenen Kapila zu Beginn (jeder Schöpfung) mit Wissen (in sich) trägt¹¹⁵ und zuschaut¹¹⁶, wie dieser geboren wird.’

Welch große Schwierigkeiten bereitete dieser Vers den Übersetzern! Diese wurden teils durch Textkonjekturen, teils durch abenteuerliche Interpretationen zu beseitigen gesucht. Doch läßt sich die Aussage leicht verstehen, wenn man die Vorstellungen zur Person des Kapila, wie sie uns in den Kommentaren zu Īśvarakṛṣṇas Sāṅkhyakārikā greifbar sind, heranzieht. Diesen gilt Kapila, der mythische Begründer des Sāṅkhya, als der *ādivīdvān siddhaḥ*¹¹⁷ – eine Vorstellung, die auch BhG X 26d¹¹⁸ vorliegt. Sie stimmen darin überein, daß Kapila dadurch ein ‘Vollendeter’ (*siddha*-) ist, daß ihm (u.a.) vollkommenes Wissen ange-

¹¹¹ Des weiteren vergleiche man HOPKINS (1901: 386f.), OLDENBERG (1923: 180 und 209), RAO (1966: 112), WADHWANI (1975: 137ff.), KUNST (1979: 569n. 4) und BUITENEN (1988: 151f.).

¹¹² = ŚU IV 11a.

¹¹³ Da in Hauers Aufschrieben keinerlei Angaben gemacht sind, wie seine Handschriften lesen, darf man davon ausgehen, daß alle *ṛṣiṃ prasūtaṃ* bieten.

¹¹⁴ Man beachte das feminine Genus von *yonī*-.

¹¹⁵ Zur einheimischen ‘Interpretation’ dieser Aussage vgl. CHAKRAVARTI 1975: 182f.

¹¹⁶ Zum Optativ *paśyet* vgl. HOPKINS 1901: 384 und SCHRADER 1931: 887.

¹¹⁷ Siehe WEZLER 1970: 256ff.

¹¹⁸ *siddhānāṃ kapilo muniḥ ||*.

boren ist¹¹⁹. Wichtig für das richtige Verständnis unseres Verses ist nun, daß Kapila als dasjenige Wesen gilt, das als erstes in einer neuen Weltperiode geboren wird¹²⁰. Unmittelbar nach ihm entstehen die *māhātmyaśarīras*, zu denen (u.a.) die Götter Brahmā und Śiva zählen¹²¹. Wie Kapila kommen auch sie direkt aus der Urmaterie zur Entstehung¹²², also noch ehe sich die Tattvas zu entfalten beginnen. Auf diese offenbar relativ alte Konzeption nimmt nun ŚU V 2 Bezug. Dem 'erstgeborenen' Kapila wird Rudra-Śiva vorgeschaltet: Dieser existiert bereits, ehe Kapila, den er als Embryo in sich getragen hat¹²³, von ihm geboren wird, und er ist es, der den Weisen mit Wissen ausstattet, wie dies Vācaspatimiśra in seiner Tattvavaiśārādī¹²⁴ feststellt.

Einige Bemerkungen zur Gestalt des Kapila scheinen an dieser Stelle nicht unangebracht. Es ist bekannt, daß ein Teil der einheimisch indischen Tradition unter Berufung auf den zur Diskussion stehenden Vers Kapila mit Hiraṇyagarbha identifiziert, und verschiedene Indologen, wie HOPKINS (1901: 386), GARBE (1917: 50), KEITH (1924: 9), JOHNSTON (in SMITH 1975: 331), RADHAKRISHNAN (1953: 738), BUITENEN (1988: 56 und 152), LARSON (1987: 109) und BRONKHORST (1993: 68f.) – um nur einige zu nennen –, sind ihr hierin gefolgt. Doch ergibt sich diese

¹¹⁹ Vgl. z.B. Śaṅkaras Gītābhāṣya X 26, wo der Gen. partitivus *siddhānām* folgendermaßen glossiert wird: *janmanaiva dharmajñānavairāgyaiśvaryātiśayam prāptānām* 'von denen, die allein (schon) durch die Geburt ein Übermaß von Verdienst, Wissen, Leidenschaftslosigkeit und Vermögen erlangt haben' (s. WEZLER 1970: 259).

¹²⁰ Vgl. Yd. 144,13: *paramarṣir bhagavān sāṃsiddhikair dharmajñānavairāgyaiśvaryair āviṣṭapiṇḍo viśvāgrajaḥ kapilamuniḥ* | 'Der höchste Ṛṣi ist der erhabene Weise Kapila, der vor allem [anderen] entstanden ist [und] der ein von den (vier) angeborenen [Zuständen der Buddhi, nml.] Verdienst, Wissen, Leidenschaftslosigkeit und Vermögen, durchdrungener Kloß (d.h. Körper) ist' (vgl. dazu *yathā ca paramarṣer jñānam sāṃsiddhikam evaṃ māhātmyaśarīrasyaiśvaryam bhrgvādīnām dharmāḥ sanakādīnām vairāgyam* | [p. 124, 9f.]). Dieses *sāṃsiddhika*-genannte Wissen entsteht – wenigstens der Lehrmeinung Pañcādhikaraṇas zufolge – zugleich mit der Bildung des Körpers (: *sāṃsiddhikam yat samphatavyūhasamakālaṃ nispadyate yathā paramarṣer jñānam* | [p. 123, 22f.]), es muß also nicht erworben werden (*siddharūpaṃ tu bhagavataḥ paramarṣer jñānam* | [p. 30, 15f.]). Als erstgeborenes Wesen ist Kapila der 'natürliche' Verkünder seines angeborenen Wissens, der Lehre des Śāṅkhya, während Hiraṇyagarbha den Yoga lehrt (s.u.).

¹²¹ Siehe CHAKRAVARTI 1975: 224 mit n. 2.

¹²² Vgl. NOWOTNY 1941: 61f.

¹²³ Zutreffend verweist RAU (1964: 38n. 1) auf Rgveda I 164,4ab (*kó dadarśa prathamam jāyamānam, asthanvāntam yád anāsthā bibharti* | [so bereits HAUER 1958: 137n. 78]) und IV 27,1ab (*gārbhe nū sánn ān_v eśām avedam, ahám devānām jānmāni viśvā* |), wo jeweils ein ähnliches Paradoxon – 'den erstgeborenen sehen' – verwendet wird.

¹²⁴ Zu Vyāsas Yogabhāṣya (*ad* Yogasūtra) I 25; s.u. p. 98.

Identität, was die ŚU anbelangt, lediglich – und dies wurde viel zuwenig wirklich deutlich gemacht¹²⁵ –, wenn man ŚU V 2cd mit IV 12c (s.o.) und III 4bc (*viśvādhiko rudra maharṣiḥ | hiraṇyagarbhaṃ janayām āsa pūrvam*) ‘kombiniert’¹²⁶: “comparison [scil. of ŚU V 2] with other verses of the ŚvetUp ... shows that this seer Kapila must be identical with Hiraṇyagarbha and linked to Rudra. This identity poses no problem the moment we abandon the idea that Kapila ever was an ordinary human being” (BRONKHORST a.a.O.). Diese Argumentation ist nicht zwingend: Rudra sieht, wie Hiraṇyagarbha geboren wird (IV 12c); Rudra sieht, wie Kapila geboren wird (V 2cd); folglich sind Kapila und Hiraṇyagarbha dieselbe Person!

Soweit ich sehe, wird Kapila mit Hiraṇyagarbha erstmals im Mahābhārata, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf die heilige Offenbarung – und hiermit mag in der Tat die ŚU gemeint sein – identifiziert (MBh XII 326,64f.):

*vidyāsahāyavantam mām ādityastham sanātanam |
kapilam prāhur ācāryāḥ sāṅkhyaniścitanīścayāḥ ||64||
hiraṇyagarbho bhagavān eṣa chandasi suṣṭuṭaḥ |*

‘Mich (i.e. Viṣṇu¹²⁷), [der ich] mit Wissen versehen [bin, der ich] in der Sonne weile¹²⁸, [der ich] ewig [bin,] nennen die Lehrer, deren festes Wissen im Sāṅkhya gegründet ist, Kapila. Dieser Erhabene wird im Veda als Hiraṇyagarbha wohl gepriesen’¹²⁹.

Immerhin ist es bemerkenswert, daß es in demselben Text – dem Nārāyaṇīya – wenigstens eine Stelle gibt, die in Kapila und Hiraṇyagarbha zwei verschiedene ‘Personen’ sieht (MBh XII 337,60):

*sāṅkhyasya vaktā kapilaḥ paramarṣiḥ sa ucyate |
hiraṇyagarbho yogasya vettā nānyaḥ purāṇaḥ¹³⁰ ||*

¹²⁵ So schreibt etwa GARBE: “Daß Kapila ... in der Śvet. Up. sowie im Mahābhārata mit Hiraṇyagarbha identifiziert wird” (1917: 50).

¹²⁶ Ähnliches ließe sich aus der ‘Kombination’ von MBh XII 290,3cd (*vihitam yatibhir buddhaiḥ kapilādibhir īsvaraḥ ||*) und 296,39ab (*avāptam etad dhi purā sanātanād, dhirāṇyagarbhād gadato narādhipa |*) ableiten.

¹²⁷ Kapila gilt als (kleinere) Inkarnation Viṣṇus (vgl. WEZLER 1970: 258).

¹²⁸ Wie Viṣṇu steht auch Kapila in enger Beziehung zur Sonne; gilt er doch als Sohn des Sonnengottes: *sūryāj jāto mahān ṛṣiḥ | vidur yaṃ kapilam devam* (MBh V 107,17bc).

¹²⁹ Vgl. MBh XII 330,30f., wo es ganz ähnlich heißt: *vidyāsahāyavantam mām ādityastham sanātanam | kapilam prāhur ācāryāḥ sāṅkhyā niścitanīścayāḥ ||30|| hiraṇyagarbho dyutimān eṣa yaś chandasi stutaḥ |*. Beide Stellen gehören zum Nārāyaṇīya, einem sehr jungen Text des Mahābhārata – die erste zu einem späten Teil des ersten Abschnitts, die zweite zum weit jüngeren zweiten Abschnitt.

¹³⁰ Auch Vācaspatimiśra (in seiner Tattvavaiśārādī ad Yogasūtra[bhāṣya] I 1) sieht in Hiraṇyagarbha den Verkünder des Yoga, wie das von ihm zweimal gegebene Zitat der zweiten Hälfte dieses Śloka (mit als v.l. auch für das MBh überlieferten *vaktā* statt *vettā*) zeigt.

Daß die Identität von Kapila und Hiranyagarbha nicht etwas Gegebenes war¹³¹, zeigt der Kommentar Vācaspatimiśra zu einem Zitat, "das die Subkommentare einhellig Pañcaśikha zuschreiben" (WEZLER 1970: 260). Dieses Zitat lautet: *ādividvān nirmāṇacittam adhiṣṭhāya kārūṇyād bhagavān paramarṣir āsuraye jñāsamānāya tantraṃ provāca* | "Der Weise der Urzeit, der erhabene höchste Weise (d.h. Kapila) teilte, indem er sich eines [von ihm selbst durch Kraft des Yoga] geschaffenen Denkorgans bediente, aus Mitleid dem wissbegierigen Āsuri die Lehre mit" (GARBE 1893: 77f.)¹³². Hierzu führt Vācaspatimiśra in seiner Tattvavaiśārādī (*ad Yogasūtra*[bhāṣya] I 25) aus¹³³:

kapilo nāma viṣṇor avatāraviśeṣaḥ prasiddhaḥ | svayambhūḥ tu hiraṇyagarbhaḥ | tasyāpi sāṅkhyayogaprāptir vede śrūyata iti | sa eveśvara ādividvān kapilo viṣṇur na svayambhūr iti bhāvaḥ | "Es ist allgemein bekannt, daß der, den wir Kapila nennen, eine besondere Inkarnation Viṣṇu's ist. — Der Goldene Keim aber ist der durch sich selbst Entstandene; auch von diesem wird im Veda [Śvet. U. 6.18] überliefert, daß er Sāṅkhya und Yoga erlangt hat [und folglich der Erste Wissende ist]. — Die Motivation [der Aussage Pañcaśikha's] ist: Eben dieser [Goldene Keim, der durch sich selbst Entstandene, und er allein] ist Gott (d.h. das absolut höchste Wesen); der Erste Wissende, Kapila, ist Viṣṇu, nicht der durch sich selbst Entstandene." (WEZLER 1970: 261).¹³⁴

*3 (H1/2, TSUCHIDA 1985: 465)

ekaikaṃ jālaṃ bahudhā vikurvann, asmin kṣetre saṃharaty eṣa devaḥ | bhūyaḥ sṛṣṭvā patayas tathesaḥ, sarvādhipatyam kurute mahātmā ||3||

¹³¹ Oftmals wird im Mahābhārata Kapila mit Prajāpati identifiziert; vgl. hiefür z.B. MBh XII 211,9ab: *yam ākuḥ kapilaṃ sāṅkhyāḥ paramarṣiṃ prajāpatiṃ* |.

¹³² Eine andere Übersetzung, die "mit derjenigen einheimischen Tradition übereinstimmt, die Kapila unter Berufung auf Śvet. U. 5.2 mit dem 'Goldenen Keim' identifiziert" (WEZLER 1970: 261), bietet JACOBI: "Der urzeitliche Weise (Hiranyagarbha Svayambhū) hat aus Mitleid, indem er ein von ihm (durch *yoga*, ...) geschaffenes Denkorgan regierte, in der Form des höchsten Sehers (Kapila) dieses Lehrgebäude (das Sāṅkhya-System) dem Āsuri, der es kennen lernen wollte, mitgeteilt." (1923: 36).

¹³³ Zitiert nach WEZLER (1970: 260).

¹³⁴ Ich glaube daher, daß auch RUBENS Ausführungen nicht das Richtige treffen, wenn er feststellt: "In der Śvet. Up. ist sowohl Kapila wie Hiranyagarbha und Brahman (...) Sohn des höchsten Gottes (...); Verkünder der Veden aber ist der höchste Gott: er gibt sie dem Brahman, er verleiht Kapila Wissen, durch seine Gnade kann der Rsi Śvetāśvatara das brahman verkünden (...), wie später Patañjali die YS. Also in der Up., in der Sāṅkhya, Yoga, Śvaismus und Vedānta vermischt sind, ist auch der Mythos des Verkünders der Lehre ein Kompromiß." (1928: 409).

/a/ Cod. (und Komm.) + Hss., RAU (45) *jālam*: BOEHTLINGK (1897: 132f.), HAUSCHILD (28), SMITH (1975: 331) *jātaṃ*; *vikurvann*: Hs. D *vikurvāt* – /b/ *asmin*: ALS, Mss. AB, Hss. DGH *yasmin*; *saṃharaty*: Hs. G °te, NSP *saṃcaraty* – /c/ (typisch unterzähliger Triṣṭubh-Pāda) ALS, ÅSS, SVOS (sowie alle Komm.), Hss. und Mss. AB *patayas tathesaḥ*: ÅSS (v.l.) und Hss. CD *patayas tv atheśaḥ* (/ *adhīśaḥ*), NSP *yatayas tathesaḥ*, BOEHTLINGK (1897: 132f.) und HAUSCHILD *yas tu patis t°*, SMITH (1975: 331) *janayamaṣ t°*, RAU (45) und OLIVELLE (1996a: 392) *patayati tathesaḥ* (UUUU – [mit Kadenz-Fehler]).

‘Dieser Gott entfaltet auf diesem Felde (d.h. der Erde) [kraft seiner Māyā] auf vielfache Weise ein Zauberwerk nach dem anderen¹³⁵ und zieht es (wieder) ein¹³⁶. Nachdem der Herrscher auf diese Weise (d.h. durch seine Zauberkraft) überdies die (Schöpfer-)Herren (= die Prajāpatis)¹³⁷ geschaffen hat,¹³⁸ übt er, der Erhabene, die Allherrschaft aus.’

*4

sarvā diśa ūrdhvaṃ adhaś ca tiryak.

*prakāśayan bhrājate yad +vā anadvān /
evam sa devo bhagavān vareṇyo, yonisvabhāvān adhitiṣṭhat’ ekaḥ ||4||*

/b/ *yad +vā*¹³⁹ *anadvān*: ALS, ÅSS und NSP *yadvanadvān* (HAUSCHILD [28] und SMITH [1975: 331] *yad v an°*), SVOS *yan nv an°* (so auch

¹³⁵ ŚU III 1a wird Rudra *jālavān* genannt. BELVALKAR sieht in diesem Epitheton den Beweis, daß der 5. Adhyāya älter ist als der 3. (s. OBERLIES 1996: 139n. 81).

¹³⁶ Speziell wird damit die Vernichtung am Ende einer Weltperiode gemeint sein; vgl. *saṃhāra*- ‘(Welt-)Vernichtung’ in MBh XII 249,3d sowie 271,30a.

¹³⁷ Da TSUCHIDA keinen Beleg für einen Apl. auf °*ayas* beibringen konnte, seien einige Beispiele, wenngleich vor allem für Feminina, aus den Epen angeführt (vgl. auch AiG III/160 [§79a]): °*paṅktayaḥ* (Rām. IV 634*,2), °*prakṛtayaḥ* (MBh XII 44,1b), °*rāśayaḥ* (MBh II 48,9d und V 149,79d), °*vr̥ṣṭayaḥ* (Rām. V 12,10d), °*vibhūtayaḥ* (MBh VI 32,16b=19b), °*vyaktayaḥ* (MBh XII 197,12b), °*pravṛttayaḥ* (MBh XII 220,37b); vgl. den Akk. *paśavaḥ* im Mārkaṇḍeyapurāṇa (s. PATHAK 1969: 123 [mit weiteren Beispielen]). Im Mittelinischen bilden die maskulinen *i*-Stämme ganz gewöhnlich den Akkusativ Plural auf °*a(y)o* (s. GEIGER 1916: 82 und PISCHEL 1900: 266 [§381]), ebenso im buddhistischen Sanskrit (s. BHSG 79a [§10.153]).

¹³⁸ HAUER sah hierin “eine eigenartige anakolutische Konstruktion, die innerhalb unserer Upaniṣad nicht auffallend ist: ([*yathā*] *patayas tathā tśaḥ*)” (1931: 22n. 8 [= 1958: 137n. 80]) und übersetzte: “und, wenn er wieder sie entlassen, als Herr, wo immer Herren sind”, wobei er die ‘Herren’ als “die kosmischen Herrschermächte” verstand.

¹³⁹ Vgl. *tad vo°/vā°* in ŚU I 13d bzw. II 14c. Die zur Erläuterung des ersten Belegs gehörende Anmerkung (OBERLIES 1995: 92n. 144) ist dahingehend zu

Komm.), Hs. *C jagad an*°, ALS (v.l.) und Hs. *H yan nabhasvān*, RAU (45) *yadvānaḍvān* (unmetr.!) – /d/ *yonisva*°: ĀSS (v.l.) und Hs. *G yoniḥ sva*°; °*tiṣṭhat' eko*: Cod. + Hss., HAUSCHILD °*tiṣṭhaty eko* (s. oben zu IV 11a).

‘Wie der Zugochse (= die Sonne)¹⁴⁰ strahlt, alle Himmelsrichtungen, den Zenit und den Nadir quer erleuchtend,¹⁴¹ so beherrscht dieser éine Gott, der erwählenswerte Erhabene, die [verschiedenen] MutterschöÙe und die Eigennatur(en)¹⁴².’

*5 (KUNST 1979: 568 mit n. 1)

yac ca svabhāvaṃ pacati viśvayoniḥ,
pācyāṃś ca sarvān pariṇāmayed yaḥ /
sarvam etad viśvam adhiṭṭhat' eko,
guṇāṃś ca sarvān viniyojayed yaḥ¹⁴³ ||5||

/a/ Cod. + Hss. CGH *svabhāvaṃ*: RAU (45) und OLIVELLE (1996a: 393) *svabhāvāt* – /b/ *pācyāṃś ca*: ĀSS (v.l.), Ms. B *prācyāṃś ca* – /c/ *sarvam etad viśvam adhi*°: FÜRST (1916: 8) *sarvaitad viśvam adhi*° (“oder vielleicht *viśvādhiṭṭhaty*” [vgl. unten p. 121n. 286]), SMITH (1975: 332) *sa sarvam etad adhi*¹⁴⁴; °*tiṣṭhat' eko*: Cod. + Hss. CGH, HAUSCHILD (28) °*tiṣṭhaty eko* (s. oben zu IV 11a).

‘Und der, wenn er als aller Mutterschoß die Eigennatur (der Dinge)¹⁴⁵ zur Reifung bringt¹⁴⁶ und (damit) alle [Dinge], die zur Reife gebracht

verbessern, daß die Partikel *vā* lautet; vgl. pkt. *aduvā* (s. PISCHEL 1900: 117 [§155] und ALSDORF 1980: 19).

¹⁴⁰ Vgl. AVŚ IV 11.

¹⁴¹ Vgl. MBh XII 231,26 (s. p. 90n. 83).

¹⁴² Was unter der ‘Eigennatur’, die ŚU I 2f. als eine mögliche Ursache des *brahman*- in Erwägung gezogen wird, zu verstehen ist, zeigt sehr schön Aśva-ghoṣas Buddhacarita IX 62: *kaḥ kaṇṭakasya prakaroti taiḥṣṇyam, vicitrabhāvaṃ mṛgapakṣiṇām vā / svabhāvataḥ sarvam idaṃ pravṛttaṃ, na kāmakāro 'sti kutah prayatnaḥ ||*; vgl. auch MBh XII 212,7ab, 215,15.35 und 229,3–6. Zum Konzept des *svabhāva*- (speziell im Mokṣadharmaparvan) s. STRAUSS 1911: 240f. und 297f., FRAUWALLNER 1925a: 193–195, MODI 1935: 386f., JOHNSTON 1937: 67–72 und 83–86, BEDEKAR 1961 und KULKARNI 1968.

¹⁴³ Vgl. ŚU VI 4b.

¹⁴⁴ SMITH (a.a.O.) stellt Pāda c an den Anfang des Verses.

¹⁴⁵ Abweichend sehen KUNST (1979: 568n. 1) und OLIVELLE (1996a: 261) hierin die ‘Eigennatur’ Śivas/Rudras. Der vorliegende Pāda steht aber doch offenbar in direktem Konnex zum unmittelbar vorausgehenden: Śiva/Rudra beherrscht die verschiedenen MutterschöÙe und die Eigennatur(en) (4d), weil er in Wirklichkeit der Mutterschoß von allem ist und die Eigennatur(en) zur Reifung bringt.

¹⁴⁶ Nicht mehr die ‘Eigennatur’ (*svabhāva*-) entwickelt die Wesen, sondern auch sie ist Rudra/Śiva unterworfen. Ähnlich beschreibt MBh XII 231,25 das

werden können, sich entwickeln läßt, dieses ganze All als der Eine beherrscht, und der (= wenn er) alle Guṇas anwendet¹⁴⁷.'

*6

*tad vedaguhyopaniṣatsu gūḍhaṃ, tad brahmā vedate brahmayonim /
ye pūrvam devā ṛṣayaś ca tad vidus,*

*te tanmayā amṛtā vai babhūvuḥ*¹⁴⁸ //6//

/a/ Cod. *tad vedaguhyo*^o: ALS (v.l.) *yad v*^o, JOHNSTON (bei SMITH 1975: 332) *tad veda guhyo*^o (vgl. LIMAYE – VADEKAR 295: "Some read *veda guhyo*^o") – /b/ ALS, ĀSS, SVOS *tad brahmā vedate*: ĀSS (v.l.) *tad brahma vindate*, NSP *tad brahmā vedayate*, RAU (45) *tad brāhmaṇā vedate*, OLIVELLE (1996a: 393) *tad brāhmaṇā vedata*, SMITH (1975: 332) *tad brahma brahmā vedate*; *brahmayonim*: ALS *brahma yonim* (Druck dem Komm. folgend) – /c/ (Jagatī-Pāda) ALS, ĀSS (v.l.), NSP, SVOS (Komm.: *ye ca pūrve devāḥ* [!]), Hs. C *pūrvam devā*: ĀSS, HAUSCHILD (28) *pūrvadevāḥ* (so auch ĀSS-Komm.).

'Das ist verborgen in den geheimen Upaniṣads des Veda; das kennt Brahmā als den Schoß des Brahman. Diejenigen Götter und Ṛṣis, die dies vormals erkannt haben, die sind seines (= Śivas/Rudras) Wesens [geworden]¹⁴⁹. Unsterblich, fürwahr, sind sie geworden.'

7 (H, S, H1/2, M, STEINER 1927: 112)¹⁵⁰

*guṇānvayo yaḥ phalakarmakartā, kṛtasya tasyaiva sa copabhoktā /
sa viśvarūpas triguṇas trivartmā,*

prāṇādhīpaḥ saṃcarati svakarmabhiḥ //7//

/d/ (Jagatī-Pāda) *prāṇādhīpaḥ*: ALS (v.l.) *viśvādhīpaḥ*.

'Derjenige, der in Verbindung mit den Guṇas¹⁵¹ der Täter fruchttragenden Werkes ist, ist der, der [die Früchte] eben dieses [Werkes],

Verhältnis von 'Zeit' und Gott: *kālāḥ pacati bhūtāni sarvāṇy evātmanātmani /
yasmīṃs tu pacyate kālas taṃ na vedeḥa kaś cara* //.

¹⁴⁷ Zu den beiden Optativen vgl. SCHRADER 1931: 887.

¹⁴⁸ Vgl. ŚU VI 17a.

¹⁴⁹ Zu dieser Vorstellung, die auch in ŚU VI 17a (*tanmayas*) und II 12d (*yogāgnimayam*) greifbar ist, vergleiche man OBERLIES 1988: 52f.

¹⁵⁰ Zu diesem und den folgenden vier Versen vgl. auch SMITH 1954: 190.

¹⁵¹ MBh XII 210,10b nennt den Puruṣa als denjenigen, der die Entfaltungen der Urmaterie sieht, 'nicht von den Guṇas begleitet' (*aguṇānvitam*). ŚU VI 4a fällt der Ausdruck *karmāṇi guṇānvitāni*.

wenn es getan ist, genießen wird¹⁵². Die [verkörperte Seele], allgestaltig [und] gekennzeichnet durch die drei Guṇas, wandelt als Oberherr der Lebenskräfte¹⁵³ auf drei Wegen¹⁵⁴ (durch den Wesenskreislauf) auf Grund [ihrer] eigenen Werke.'

*8 (H, S, H1/2, M)

*aṅguṣṭhamātro ravitulyarūpaḥ, saṃkalpāhaṃkārasamanvito yaḥ |
buddher guṇenātmaguṇena caiva,*

*ārāgramātro hy aparo 'pi dr̥ṣṭaḥ*¹⁵⁵ ||8||¹⁵⁶

/d/ ÄSS, Hss. CH *hy aparo*: ALS, SVOS, Hss. DG, Mss. AB *hy avaro* (vgl. SMITH 1975: 332); NSP. HAUSCHILD (30) *'py aparo*.

•Vom Maß eines Daumens, von sonnengleicher Erscheinung [ist der Puruṣa], der mit Vorstellungen (= Manas)¹⁵⁷ und Ich-Bewußtsein ver-

¹⁵² ŚU I 8c, 9b und 12c nennen gleichermaßen die (verkörperte) Seele den 'Genießer' (der Produkte der Prakṛti); vgl. *juṣamāṇas* in IV 5c und KU III 4cd: *ātmendriyamanoyuktaṃ bhoktety āhur manāṣiṇaḥ* || 'Den, der mit dem Körper (*ātman-* [!]), den Sinneskräften und dem Denken verbunden ist, nennen die Weisen Genießer' (anders GONDA 1977: 65).

¹⁵³ Mit diesem Beiwort dürfte auf den 'Wettstreit der Lebenskräfte' (s. BAKKER 1982, BLEZER 1992, BODEWITZ 1973: 269–273 und 1992, FRAUWALLNER 1953: 56f., HACKER 1985: 72–74 und HILLEBRANDT 1922: 47) angespielt sein: In einem 'Experiment' ermitteln die verschiedenen Lebenskräfte unter sich die wichtigste, als welche sich die Atemkraft erweist (BĀU I 5,21–23 [übersetzt von FRAUWALLNER 1992: 39f.] und VI 1,7–14, ChU V 1 [übersetzt von HILLEBRANDT 1921: 190f. und FRAUWALLNER 1992: 37–39], Kauṣītaki-Upaniṣad II 14 und PU II). Ein Vorläufer dieser Vidyā findet sich bereits TS II 5,11,4f. (s. SMITH 1976: 186).

¹⁵⁴ Damit mag auf die drei Wege (*trimārga-*), von denen ŚU I 4d die Rede ist (s. OBERLIES 1995: 82n. 87), angespielt sein. Möglich ist indessen auch, daß der 'dritte Ort' (*tṛtīya-sthāna-*), von dem die ChU im Verlauf ihrer Darstellung der Pañcāgnividyā spricht (V 10.8) und den sie dem *deva-* und dem *pitṛyāna-* eben als dritte Möglichkeit des postmortalen Schicksals (des Menschen) zur Seite stellt, von der ŚU diesen beiden Pfaden als dritter hinzugezählt wurde. THIEME, der die genannte Passage der ChU als "spätere, den Zusammenhang storende Einschiebung" (1966: 58) betrachtet, ist der Meinung, hier sei vom Schicksal der "Insekten usw." die Rede, wofür in der Tat das neutrale Genus der Wörter spricht (*imāni kṣudrāṇy asakṛdārvartini bhūtāni*). Allerdings scheint den Ausführungen der BĀU (VI 2,16) zufolge dieser dritte Weg auch dem Menschen bei entsprechender Lebensführung zu drohen: *atha ya etau panthānau na vidus te kiṭāḥ pataṅgā yad idam dandaśūkam* ||.

¹⁵⁵ Vgl. ŚU V 12d.

¹⁵⁶ SPBh I 51 (: 23,19) zitiert die zweite Hälfte dieses Verses (mit *°mātro hy avaro 'pi* in Pāda d).

¹⁵⁷ Die Funktion des *saṃkalpa-* (vgl. SCHMITHAUSEN 1995: 58n. 72) ist charakteristisch für das Denkvermögen (s. Sāṅkhyakārikā 27a [FRAUWALLNER 1992: 110 (doch vgl. CH.H. WERBAS n. 54 dazu)]). Zur 'Große' des Denkvermögens vergleiche man JACOBI 1931.

bunden ist. [Ist er] mit dem Erkenntnisvermögen¹⁵⁸ und der Eigenschaft der Seele (= dem Mahān Ātmā) [verbunden], ist er vom Maß der Spitze einer Ahle. Es wird (aber) auch ein anderer gesehen (= die ungebundene Seele).’

Die verkörperte Seele ist je nach den psychischen ‘Organen’, die sie umgeben, von unterschiedlicher Größe¹⁵⁹. Haften Denkvermögen und Ichbewußtsein an ihr, ist sie von Daumengröße¹⁶⁰; kleiner, von der Spitze einer Ahle, ist sie, wenn Erkenntnisvermögen und der Ātmaguna an ihr haften. Deutlich muß es sich also bei diesem um ein ‘Vermögen’ handeln, das feiner ist als die Buddhi. Der Vergleich mit anderen Texten macht es sehr wahrscheinlich, daß es sich hierbei um den Mahān Ātmā handelt¹⁶¹.

Die nachfolgende Strophe führt die Vorstellung der unterschiedlichen Größe der Seele¹⁶² weiter aus.¹⁶³ In dieser wird eine Art Kompromiß zwischen der Vorstellung, daß die Seele von Atom-Größe sei, und

¹⁵⁸ Wie hier wird auch sonst (vgl. MBh XII 231,15b, 267,28b und 321,38b bzw. XIII 2,72d) das Wort *guṇa*- zur Bezeichnung der *indriyas* verwendet (s. FRAUWALLNER 1927: 4f.n. 1 und SCHRADER 1931: 885); *item* ŚU V 12b.

¹⁵⁹ Zutreffend bemerkte bereits HAUER: “Die Seele scheint in konzentrischer Ausdehnung angenommen: der ‘Daumengroß’ trägt in sich Willen (*samkalpa*) und Ichkraft (*ahaṃkāra* ...), die untersten Fähigkeiten des inneren Menschen. Das ‘wie einer Ahle Spitze Große’ trägt Vernunft (*buddhi*) und Selbst (*ātman*) in sich.” (1931: 23n. 1).

¹⁶⁰ Vom ‘daumengroßen’ Puruṣa – bereits KS X 4 (: 128,11) spricht vom ‘spannengroßen’ Menschen (*prādeśamātro bhavaty etāvān vai puruṣaḥ*) – hören wir verschiedentlich in der KU: *aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo madhya ātmani tiṣṭhati* / (IV 12ab) ‘Der Puruṣa weilt, daumengroß, inmitten des Körpers’, *aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo jyotir ivādhūmakāḥ* / (IV 13ab) ‘Der daumengroße Puruṣa, wie ein rauchloses Licht’ und *aṅguṣṭhamātraḥ puruṣo ’ntarātmā, sadā janānām hrdaye samniviṣṭaḥ* / (VI 17ab) ‘Der Puruṣa ist daumengroß als inneres Selbst in die Herzen der Wesen eingegangen’. Die letztgenannten Pādas finden sich auch in unserer Upaniṣad (III 13ab [s. OBERLIES 1996: 148n. 132]).

¹⁶¹ Siehe OBERLIES 1998. — Einzig JOHNSTON äußerte sich bisher zur Bedeutung des Terminus *ātmaguna*-, und auch dies nur in einer Fußnote (1937: 47n. 1). Die Übersetzungen von RAU (“*guṇa* des Leibes” [1964: 39]) und OLIVELLE (“the quality of the body” [1996a:]) machten Sinn, wenn verdeutlicht worden wäre, daß das Hinterglied *guṇa*- das ‘(Erkenntnis/Tat-)Vermögen’ bezeichnet. Meine früheren Ausführungen (1995: 71 mit n. 36) sind nach obigem zu verbessern.

¹⁶² Hiermit vergleiche man die Fünf-Schalen-Konzeption der Taittirīya-Upaniṣad (s. OBERLIES 1996: 133n. 48).

¹⁶³ Eine solche Vorstellung scheint auch der gelegentlich im Mokṣadharmaparvan (vgl. MBh XII 196,7 und 203,37) anzutreffenden Unterscheidung von *bhūtātman*- und *jñānātman*- zugrunde zu liegen.

derjenigen (u.a. von Īśvarakṛṣṇa befürworteten¹⁶⁴), der zufolge die Seele unendlich groß ist, vertreten. Dem übernächsten Vers¹⁶⁵ zufolge wandelt die Seele je nach dem Körper, in den sie eingeht, ihr 'Geschlecht'.¹⁶⁶

*9 (G1/2, H, S, H1/2, M)

*vālāgraśatabhāgasya, śatadhā kalpitasya ca |
bhāgo jīvaḥ sa vijñeyah, sa cānantyāya kalpate ||9||¹⁶⁷*

/b/ ca: LIMAYE – VADEKAR (v.l.) *tu* – /d/ Cod., Hss. (DGH, RAU (45) *kalpate*: PW II/168 (s.v. 4) und HAUSCHILD (30) *kalpyate*¹⁶⁸.

'Die Seele ist als Teil eines Hundertstels einer Haarspitze, das hundertfach [gespalten] vorgestellt wurde¹⁶⁹, zu erkennen. Doch auch¹⁷⁰ sie ist der Unendlichkeit teilhaftig¹⁷¹.'

¹⁶⁴ Siehe JACOBI 1931: 387 und vgl. zu späterem MESQUITA 1989.

¹⁶⁵ Beide Verse werden von SMITH als "inserted anuṣṭubhs" betrachtet, wobei er hinzufügt: "Johnston notes that .9 is in complete agreement with the theory of *Ġītā* 15.7. As in the case of *Śvet.* 3.16–7 (= BhG 13.13–4) interpolation of *Śvet.* is later than that of BhG." (1975: 332).

¹⁶⁶ Vgl. auch meine Ausführungen zu ŚU III 20a (OBERLIES 1996: 152n. 154).

¹⁶⁷ Zitiert SPBh VI 62 (: 161.15f.) und SDS 221.26f., in beiden Fällen mit schließendem *kalpate*.

¹⁶⁸ Daß diese Lesung völlig unnötig ist, zeigen (u.a.) folgende Stellen: *śraīṣṭhyāya kalpante* (BĀU V 13.3), *ānantyāya kalpate* (KU III 17d; s. GONDA 1977: 65f.) und *śarīratvāya kalpate* (VI 4d), *brahmabhūyāya kalpate* (MBh VI 36.26d und 40.53d, XII 154.25d u.a.), *pralayatvāya kalpate* (XII 225.3d), *kalpate brahmabhūyase* (XII 231.18d und 234.8d) und *amṛtatvāya kalpa(n)te* (I 86.17d, VI 24.15d, XII 137.76d, 231.22d bzw. 290.75c und XIV 48.2d.5d). An keiner einzigen dieser Stellen ist eine v.l. *kalpya*^o anzutreffen.

¹⁶⁹ GELDNER, HAUSCHILD und RAU übersetzen *kalpita-* mit "geteilt", SCHRAEDER und MEHLIG mit "gespalten", OLIVELLE mit "split", offenbar alle dem (auf das Prakrit eingeschränkten) Bedeutungsansatz "zerschneiden" des PW II/169 (s.v. 10) folgend. Dieser scheint aber auf einer unstatthafter Ausdehnung der Bedeutung 'geordnet (=) zurechtgemacht, gestutzt' (von Haaren, Nägeln etc.) zu beruhen (vgl. jedoch B. SCHLERATH, Metallgegenstände in vedischer Zeit. In: Fs. B. Hänsel. Espelkamp 1997, p. 825). Überdies läßt sich ein Haar nicht wirklich hundertfach spalten, so daß die hier vorgeschlagene Übersetzung von *kalpita-* naheliegt.

¹⁷⁰ Zu dieser Bedeutung von *ca* vergleiche PW II/904 (s.v. 3).

¹⁷¹ Ich glaube, daß RAUS Erklärung "er kann unendlich groß werden" (p. 39) der in diesen Versen entwickelten Vorstellung widerspricht: Der Ātman ist unendlich klein und zugleich unendlich groß.

*10 (G1/2, H, S, H1/2, M)

*naiva strī na pumān eṣa, na caivāyaṃ napuṃsakah |
yad-yac charīram ādatte, tena-tena sa yujyate || 10 ||*

/b/ *na caivāyaṃ*: Hs. H *naiva cāyaṃ* – /d/ ALS (so auch Komm.), ĀSS (v.l.), NSP, SVOS, Hss. CDGH, Mss. AB *yujyate*: ĀSS, HAUSCHILD (30) *rakṣyate* (so auch Komm.).

‘Er ist weder Frau noch Mann, und er ist auch nicht geschlechtslos.¹⁷² Welchen Körper auch immer er annimmt, mit dem wird er verbunden.’

*11 (H, M)

*saṃkalpanasparśanadr̥ṣṭīhomair,
grāsāmbuvr̥ṣṭyā cātmaivṛddhijanma |
karmānugāny anukramena dehī,
sthāneṣu rūpāny abhisamprapadyate || 11 ||*

/a/ ALS, ĀSS (v.l.), SVOS, Hs. CG, Mss. AB, RAU (45), OLIVELLE (1996a: 393) °*dr̥ṣṭīhomair* (so auch ALS- und SVOS-Komm.): ĀSS (so auch Komm.), NSP, Hss. DH, HAUSCHILD (30) °*dr̥ṣṭīmohair* – /b/ ALS, ĀSS, Hss. CDGH, Ms. A °*vr̥ṣṭyā cātmaivṛddhijanma*: NSP, SVOS, ALS (v.l.) und Ms. B °*vr̥ṣṭyātmaivṛddhijanma*, SVOS ([Sub-]Komm.) und SMITH (1975: 333) °*vivṛddhijanma*, LIMAYE – VADEKAR (v.l.) °*vr̥ṣṭyā ātma*°, HILLEBRANDT (1921: 176n. 184) °*āttavivṛddhijanmā* – /d/ (Jagatī-Pāda) *abhisamprapadyate*: Hs. C *abhisamprapadyate*, Ms. A *abhisamprapadye*.

‘Geburt und Wachstum der Seele¹⁷³ [erfolgt] durch die Gußspenden des Vorstellens, Berührens und Sehens und durch Nahrung, Wasser und Regen.¹⁷⁴ Die verkörperte Seele gelangt der Reihe nach an den (ver-

¹⁷² Ähnlich heißt es MBh XII 194,24a (≈ XII 242,22ab) vom Brahman: *na strī pumān vāpi napuṃsakam ca* (≈ *naiva strī na pumān etan naiva cedam napuṃsakam* |). LIMAYE – VADEKAR (p. 296) verweisen auf ŚB V 5,4,35: *nā vā eṣā strī nā pumān yān napuṃsako gāuḥ*. Man vergleiche auch ŚU IV 3ab.

¹⁷³ Einige Stellen des Mokṣadharmaparvan wenden sich explizit gegen die Vorstellung, daß die verkörperte Seele geboren wird, wächst und schwindet: *utpattivṛddhikṣayasamnipātair, na yujyate 'sau paramaḥ śarīrī |* (MBh XII 195.15ab) und *janmavṛddhikṣayaś cāsyā pratyakṣeṇopalabhyate | sā tu candra-maso vyaktir na tu tasya śarīrīṇaḥ ||* (196,18).

¹⁷⁴ Daß die ‘Geburt’ der Seele durch Nahrung, Wasser und Regen erfolgt, dürfte eine Anspielung auf die Pañcāgnividyā sein, zu der jetzt SCHMITHAUSEN 1994/1995 und BODEWITZ 1996 zu vergleichen sind.

schiedenen Wiedergeburt(-)Stätten zu Gestalten, die ihren Taten entsprechen.'

12 (H, M)

*sthūlāni sūkṣmāṇi bahūni caiva, rūpāṇi dehī svaguṇair vṛṇoti |
kriyāguṇair ātmaḡuṇaiś ca teṣāṃ, saṃyogahetur aparo 'pi dr̥ṣṭaḥ || 12 ||*

/d/ ĀSS, NSP, SVOS, Hss. CDG, Ms. A *aparo*: ALS, Hs. H, Ms. B *avaro*.

'Die verkörperte Seele erwählt¹⁷⁵ viele grobe und feine Gestalten zusammen mit ihren eigenen Guṇas¹⁷⁶. Sie ist die Ursache der Verbindung dieser [Gestalten] mit den Handlungs-Guṇas und den Seelen-Guṇas¹⁷⁷. Es wird (aber) auch eine andere (d.h. die ungebundene Seele) gesehen.'

Die Rede ist hier offenbar von der 'Einkörperung' des *sūkṣmaśārīra*-, des feinstofflichen Leibes, der die transmigrierende Seele begleitet. Der Sāṃkhyakārikā zufolge besteht dieser aus dem inneren Organ, den 10 Sinnes- und Tatvermögen und den 5 Elementen in einer feinstofflichen Form¹⁷⁸. Die in Pāda c genannten 'Handlungs-Guṇas' (*kriyāguṇa*-)¹⁷⁹ dürften folglich die Tatvermögen (*karmendriya*-) sein, während unter den 'Seelen-Guṇas' (*ātmaḡuṇa*-) der *ātmaḡuṇa*- als solcher, also der Mahān Ātmā, das Erkenntnisvermögen (*buddhi*-), das Ich-Bewußtsein (*ahaṃkāra*-), das Denkvermögen (*manas*-) und die Erkenntnisvermögen (*buddhīndriya*-) zu verstehen sind.¹⁸⁰ Von den *ātmaḡuṇas* als den

¹⁷⁵ RAUS Übersetzung "hüllt sich in" (p. 39; ähnlich OLIVELLE 1996a: 262) macht Schwierigkeiten, zum einen wegen der Grundbedeutung der Wurzel ('verhüllen, bedecken'), zum anderen wegen des Akkusativs *rūpāṇi*. Es wäre doch wohl zu übersetzen: 'Die verkörperte Seele verhüllt die Gestalten ... mit ihren eigenen Guṇas' (vgl. *deva ekaḥ svam āvṛṇoti* in ŚU VI 10b). Die Wurzel *vṛ* 'wählen' bildet in den Upaniṣads und im Epos ihr Präsens häufig nach der 5. Klasse (s. NARTEN 1968: 127 und WERBA 1997: 378), und so hat auch das PW (VI/707,13f.) unseren Vers unter "2. var ... sich erwählen" verzeichnet. Auch SMITH (1975: 333) übersetzt "chooses".

¹⁷⁶ = Sinnes- und Tatvermögen (*īndriya*-); s. p. 103n. 158.

¹⁷⁷ Vgl. unten p. 113n. 228. — Pāda c zeigt das gleiche Enjambement wie ŚU V 8c.

¹⁷⁸ Vgl. FRAUWALLNER 1953: 346 mit n. 192 und 1992: 102; zur Vorstellung vom *sūkṣmaśārīra*- vgl. auch WADHWANI 1976.

¹⁷⁹ Man vergleiche dazu den Ausdruck *karmaḡuṇa*-, der (z.B.) MBh XII 197,17ab (*buddhiḥ karmaḡuṇair hīnā yadā manasi vartate* /) und 198,2a (*yadā karmaḡuṇopetā buddhiḥ manasi vartate* /) die Sinnesvermögen bezeichnet.

¹⁸⁰ Möglich ist jedoch auch, daß mit den *kriyāguṇas* die Tat- und Erkenntnisvermögen gemeint sind, so daß die *ātmaḡuṇas* der Mahān Ātmā, das Er-

die im Samsāra wandernde Seele umgebenden Faktoren ist auch MBh XII 292,37/38ab die Rede: *ya evaṃ vetti vai nityaṃ nirātmātmaguṇaiḥ vṛtaḥ | mamaṭvenāvṛto nityaṃ tatraiva parivartate |*.

13 (H, M)

*anādyanantaṃ kalilasya madhye*¹⁸¹, *viśvasya sraṣṭāram anekarūpaṃ*¹⁸² / *viśvasya_aikaṃ pariveṣṭitāraṃ*,¹⁸³
*jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ*¹⁸⁴ //13//

/b/ zäsurloser Pāda – /c/ Zu *viśvasya_aikaṃ* s. oben ad IV 14c.

‘Hat [die verkörperte Seele]¹⁸⁵ Gott als den anfangs- und endlosen, vielgestaltigen Schöpfer des Alls inmitten des Gewoges (der Salzflut), als den einen Umhüller des Alls, erkannt, wird sie von allen Fesseln befreit.’

14 (H, H1/2, M)

bhāvagrāhyam anīdākhyam, bhāvābhāvakaraṃ śivam |
kalāsargakaraṃ devaṃ, ye vidus te jahus tanum //14//

/a/ Cod. + Hss. CDGH *anīdākhyam*: ÄSS *anīdyākhyam*.

‘Diejenigen, die Śiva, den mit dem Herzen zu erfassenden¹⁸⁶, den nestlos genannten¹⁸⁷, als den Werden und Vergehen verursachenden, als

kenntnisvermögen (*buddhi*-), das Ich-Bewußtsein (*ahaṃkāra*-) und das Denkvermögen (*manas*-) wären. Da älteren Texten zufolge der *bhūtātman*-, behaftet mit *manas*-, *buddhi*- und den 5 Sinnesvermögen, wandert (MBh XII 271,48; vgl. 245,7f. und FRAUWALLNER 1925a: 203 dazu), könnten die *kriyāguṇas* auch lediglich die 5 Sinnesvermögen sein.

¹⁸¹ Vgl. ŚU IV 14a.

¹⁸² = ŚU IV 14b; vgl. IG V 33d: *dhātāram ādityam anekarūpaṃ* //.

¹⁸³ = ŚU III 7c = IV 14/16c (s. oben p. 88).

¹⁸⁴ = ŚU IV 16d.

¹⁸⁵ Ich folge hiermit dem Vorschlag von SMITH (1975: 333), *dehī* von 12b als Subjekt weiterwirken zu lassen.

¹⁸⁶ Mit dieser Übersetzung von *bhāvagrāhyam* schließe ich mich SCHRADER 1931: 887 an. Anders faßt SMITH dieses Beiwort auf: “*bhāvagrāhyam* might be better translated ‘to be grasped by becoming’ in view of b” (1975: 333). Noch anders übersetzen HAUER und RAU (“als einen im/während [des] Dasein[s] zu Erfassenden”).

¹⁸⁷ Das Wort *anīda*- ist bereits im Rgveda (*ānīlaḥ* [X 55,6b]) belegt und bezeichnet dort Indra in Gestalt des Sonnenadlers. Darauf könnte unser Vers Bezug nehmen. RAU (p. 40) faßt hingegen das Kompositum *anīdākhyā*- als *anīd-ākhyā*- auf und übersetzt folglich “den «Ohne-Herr» [*anī* = frei] Genann-

den die Schöpfung der *kalās* verursachenden Gott erkannt haben, haben ihren Körper verlassen.'

Sehr verschieden wurde in den bisherigen Übersetzungen der ŚU die Frage beantwortet, was hier unter *kalāsarga-* zu verstehen ist.¹⁸⁸ Die Vorschläge reichen von "der aus Atomen gebauten Schöpfung" (HAUER) bis hin zu "der Schöpfung der (sechzehn) Bestandteile (des Menschen)" (HILLEBRANDT).¹⁸⁹ So weit ich sehe, wurde bislang nicht darauf hingewiesen, daß das Wort *kalā-* hier in einer in den Pāsupata-Texten gängigen Bedeutung verwendet worden sein könnte.¹⁹⁰ Dort¹⁹¹ bezeichnet es die beiden Gruppen der *karāṇas* und *kāryas*, wobei erstere das dreiteilige *antaḥkāraṇa-* und die 10 *indriyas* umfaßt, also den gesamten 'psychischen Apparat', letztere die 5 *tanmātras* und die 5 Elemente, im gegebenen Falle den Körper. Unter den Begriff der *kalā-* fallen somit die 23 (mikrokosmischen) Evolutionsprodukte der Urmaterie¹⁹². In Anbetracht der auch in anderen Versen¹⁹³ feststellbaren Nähe unserer Upaniṣad zum Pāsupata-Śivaismus¹⁹⁴ scheint es nicht unwahr-

ten". Ihm folgt OLIVELLE (1996a: 262 und 393), schlägt jedoch als Alternative die Analyse *anīda+ākhyā-* vor (mit dem Bahuvrīhi *an-īda-* "one who is without praise, i.e. one who cannot be adequately praised" als Vorderglied), was ich für wenig wahrscheinlich halte. Die Möglichkeit, daß der Verfasser unserer Strophe das ihm aus dem Rgveda und anderen vedischen Texten bekannte Kompositum *anīda-* so '(re)interpretiert' hat, ist natürlich nicht auszuschließen.

¹⁸⁸ RAUS Übersetzung "der aus Teilen [bestehenden] Schöpfung" scheint mir nicht möglich zu sein, während RADHAKRISHNANS und OLIVELLES "the creation and its (constituent) parts" wenig Sinn macht. In keiner der genannten Übersetzungen findet sich ein Verweis auf eine ähnliche Verwendung dieses Kompositums in verwandten Texten.

¹⁸⁹ Weshalb DEUSSEN (1897: 306) und – ihm wortlich folgend – MEHLIG (1987: 336) "den ... die (sechzehn) Teile bindenden" übersetzen, ist mir nicht nachvollziehbar. Sollte es nicht richtig "bildenden" heißen, sodaß hier ein bloßer Druckfehler vorlag? Schon DEUSSEN verwies erläuternd auf PU VI 2–4, wo von den 16 Teilen, aus denen der Mensch / menschliche Körper besteht, die Rede ist (s. LUDERS 1940: 522ff. [zu weiterem] und vgl. auch MBh XII 293,8ab [tad evaṃ ṣoḍaśakalaṃ dehaṃ avyaktasamjñakam //]).

¹⁹⁰ Bereits in ihren 'Verbesserungen und Nachtragen zu Theil I–V' machen BOHTLINGK – ROTH auf diesen *terminus technicus* aufmerksam: "Bei den Pāsupata sg. die *Elemente der materiellen Welt*" (V/1265 [s.v. *kalā* 8]).

¹⁹¹ Der Verweis auf Kaundīnyas Pañcārthabhāṣya (ed. A. ANANTHAKRISHNA SASTRI) II 24 (: 74.2–8), Ratnaṭikā (ed. C.D. DALAL) VI (: 10.28–11.1) und SDS 308,14ff. (übersetzt von HARA 1958: 23) mag hier genügen.

¹⁹² Siehe SCHULTZ 1958: 27–38.

¹⁹³ Vgl. *ad* ŚU VI 19 und 21.

¹⁹⁴ Es sei auch darauf hingewiesen, daß sich ein ŚU III 19 sehr ähnlicher Vers in Kaundīnyas Pañcārthabhāṣya und in der Pāsupata-Kreisen entstammenden Īśvaragītā zitiert findet (s. OBERLIES 1996: 151n. 148).

scheinlich, daß *kalā-* hier die aus den Pāsupata-Texten bekannte technische Bedeutung hat.

*iti śvetāśvataropaniṣadi pañcamo 'dhyāyāḥ ||*¹⁹⁵

Text und Übersetzung von ŚU VI

I (G1/2, H, S, H1/2, B, M)¹⁹⁶

*svabhāvam eke kavayo vadanti, kālaṃ tathānye parimuhyamānāḥ /
devasya_aiṣa mahimā tu loke, yena_aidaṃ bhrāmyate brahmacakram ||1||*

/c/ Cod. + Hss. *devasyaiṣa*: FURST (1916: 5), HAUSCHILD (32), SMITH (1975: 333) *devasya eṣa* (Kürze der dritten Silbe) – /d/ Cod. + Hss. *yenedaṃ*: FURST (a.a.O.), HAUSCHILD *yena idaṃ*, SMITH (a.a.O.) *yenaivedaṃ* (“d needs *eva* inserted to scan, it makes good sense”).

‘Einige Dichter lehren die Eigennatur (der Dinge [als Antreiber des Brahman-Rades]), andere in gleicher Weise die Zeit:¹⁹⁷ Sie (alle) gehen fehl. Die Große Gottes¹⁹⁸ ist es doch, durch die dieses Brahman-Rad veranlaßt wird, sich in [dieser] Welt zu drehen¹⁹⁹.’

*2 (G1/2, H, S, H1/2, B, M)

*yenāvṛtaṃ nityam idaṃ hi sarvaṃ, jñāḥ kālakālo guṇī sarvavidyāḥ²⁰⁰ /
teneśitaṃ karma vivartate ha, prthvyāpyatejo'nilakhāni²⁰¹ cintyāṃ ||2||*

¹⁹⁵ So entsprechend der von HAUER allein verzeichneten Kapitelunterschrift der Hs. G: *iti śvetāśvataropaniṣadi pañcamo [']dhyāyāḥ*. HAUSCHILD (1927: 30) druckt *iti śvetāśvataropaniṣatsu pañcamo 'dhyāyāḥ* als Kolophon – so auch NSP –, während ASS und SVOS *iti śvetāśvataropaniṣadi* bieten und sich in ALS keine Entsprechung findet.

¹⁹⁶ Eine Übersetzung der Verse 1–12 bieten BELVALKAR – RANADE 310.

¹⁹⁷ Diese und andere vermeintliche Ursachen des *brahman-* zählt ŚU I 2 (s. OBERLIES 1995: 79f.) auf.

¹⁹⁸ Von dieser ‘Größe’ Gottes spricht auch ŚU IV 7d.

¹⁹⁹ Hiermit wird auf ŚU I 6b (s. OBERLIES 1995: 83f.) Bezug genommen.

²⁰⁰ = ŚU VI 16b.

²⁰¹ Dasselbe Dvandva findet sich schon ŚU II 12a, allerdings im komplexiven Singular.

/b/ ALS, ĀSS (v.1.)²⁰², NSP, SVOS, Hss. CDGH *kālakālo*: ĀSS, HAUSCHILD (32), KUNST (1979: 570 mit n. 3) u. a. *kālakāro*; Cod. + Hss., HAUSCHILD u. a. *guṇī*: RAU (45) und OLIVELLE (1996a: 394) *ḡuṇī*²⁰³; *sarvavidyāḥ*: ALS/SVOS-Komm. (auch)²⁰⁴ *sarvavid yāḥ*²⁰⁵ – /c/ *teneśitaṃ karma*: Hs. G *tenedaṃ karma*; *vivartate ha*: NSP *vivartateha*²⁰⁶ – /d/ Cod., Hss. DH, RAU (45) *prthvyāpyat*°: ĀSS (v.1.), Hss. UG, HAUSCHILD (32) *prthvyapt*°; Cod. + Hss. °*tejo*°*nilakhānī*: HAUSCHILD °*tejo*°*anilakhānī*: Cod., Hss. CDGH *cintyam*: SMITH (1975: 334) *cintya* (Abs.).

‘Es ist der Wissende, von dem dies alles (/ dieses All) beständig umschlossen wird, die Zeit der Zeit²⁰⁷, der die Guṇas zur Wirkung bringende²⁰⁸ allwissende (Gott). Von diesem beherrscht entrollt sich²⁰⁹ das Werk (der Weltschöpfung), das als Erde, Wasser, Feuer, Wind und Äther zu denken ist.’

3 (H, S, H1/2, M)²¹⁰

*taḥ karma kṛtvā vinivartya bhūyas, tattvasya tattvena sametya yogam |
ekena dvābhyāṃ tribhir aśtabhir vā,*

kālena caivātmagūṇaiś ca sūkṣmaiḥ ||3||

/a/ ĀSS, ALS (v.1.), NSP, SVOS, Hs. H *vinivartya*: ALS (so auch Komm.), Hss. CDG, Komm. der Mss. AB *vinivṛtya*²¹¹ – /b/ *sametya*

²⁰² Dieselbe *varia lectio* bietet ebenso auch der ĀSS-Kommentar.

²⁰³ RAU hätte erwägen sollen, ob nicht *aguṇī* herzustellen ist, da die 2. Silbe nach der Zäsur kurz messen sollte.

²⁰⁴ ALS-Komm.: *sarvavit ... yo ... | asya sarvā vidyāstīti vā sarvavidyāḥ |*; SVOS-Subkomm.: *sarvavidya ity asya sarvā vidyā yasya sa ity arthaḥ | athavā sarvavid ya iti cchedaḥ |*.

²⁰⁵ Auch HAUSCHILD (1927: 32 [ad 2b]) und KUNST (1979: 570) erwägen diese Worttrennung.

²⁰⁶ Diese Lesung kann natürlich auch nur ein drucktechnisches Versehen sein.

²⁰⁷ IG V 13cd wird Śiva u.a. als *kālakāla*- und *devadeva*- bezeichnet, woraus die Bedeutung des erstgenannten Kompositums erhellt. RAU (40) und OLIVELLE (1996a: 263) folgen HAUSCHILDS Text (*kālakāro*) und übersetzen “Zeitschöpfer” bzw. “architect of time”.

²⁰⁸ Ich folge mit dieser Übersetzung den Ausführungen KUNSTS (1979: 568), der das Wort unter Heranziehung von ŚU V 5 erklärt. RAU (1964: 45) verwies zur Stützung seiner Lesung (*ḡuṇī*) auf ŚU VI 11d, wo Gott als *nirguṇa*- bezeichnet wird.

²⁰⁹ Zu dieser Bedeutung von *vi+vṛt* (und zu unserer Stelle) vgl. HACKER 1953: 12.

²¹⁰ In G1/2 findet sich nur die erste Hälfte dieses Verses übersetzt.

²¹¹ Wenn ich MÜLLER (1884: 260n. 5) recht verstehe, lesen so die Kommentare von Vijñānātman und Śaṅkarānanda. Nämliches gilt für die im Folgenden unter 4a und 20c verzeichneten Lesarten.

yogam: HAUER (1958: 138n. 87) *samety ayogam* – /d/ *kālena*: Hs. G *kāleneha*.

4 (S, H1/2, M, B)

*ārabhya karmāṇi guṇān vitāni, bhāvāṃś ca sarvān viniyojayed yaḥ*²¹² /
teṣāṃ abhāve kṛtakarmanāśaḥ, karmakṣaye yāti sa tattvato 'nyaḥ ||4||

/a/ *ārabhya*: Komm. von Ms. B *āruhya* (s. MÜLLER 1884: 260n. 6) – /b/ Cod. + Hss. CDGH (und alle Kommentare), HAUSCHILD (32) u.a. *viniyojayed yaḥ*: RAU (45) *viniyojayitvā*.

‘Er vollbringt²¹³ dieses Werk (der Schöpfung) und läßt es sich (dann) wieder einrollen, indem er es zur Vereinigung von Tattva mit Tattva²¹⁴ gehen läßt²¹⁵, mit einem, mit zwei, mit drei oder (= und schließlich) mit [den] acht [Tattvas], mit der Zeit und mit den feinen Guṇas der Seele. ‘Wenn er (dann wieder in einer neuen Schöpfung) die Werke, die mit den Guṇas versehen sind, in Angriff nimmt und alle Bhāvas zur Anwendung bringt²¹⁶, geht er, wenn diese (Bhāvas) nicht mehr sind, als Vernichter der vollbrachten Werke²¹⁷ bei der/m Zerstörung/Schwund der Werke als der wesenhaft Andere [fort].’

Es stellt sich die Frage, welche Tattvas hier konkret angesprochen sind. Ohne den verschiedenen Vorschlägen, die zu ihrer Beantwortung

²¹² ≈ ŚU V 5d.

²¹³ Zur besseren Lesbarkeit der Übersetzung habe ich die komplexe Syntax dieser beiden Verse entzerzt. Es wäre indessen auch möglich, daß das Absolutiv *sametya* – genauso wie *upāsya* in 5d (s. unten p. 113n. 233) – die Funktion eines *verbum finitum* erfüllt (vgl. SCHRADER 1930: 7n. 66, demzufolge *sametya* “wohl für *sameti*” steht).

²¹⁴ D.h. in der der Entfaltung der Urmaterie gegenläufigen Richtung. Daß es sich bei *tattvasya tattvena* lediglich um eine bloße ‘Ausdrucksverstärkung’ handelt, wie dies ORTEL (1937: 26) behauptete und SCHRADER (1930: 7n. 67) impliziert, wenn er unter *tattvasya tattva*- das “höchste (absolute) Brahman” versteht, scheint nicht plausibel.

²¹⁵ Zur Form *sametya* bemerkt der in ÄSS abgedruckte Kommentar: *sametya saṃgamayya nilopo draṣṭavyaḥ* |.

²¹⁶ Zur Bedeutung des Optativs vgl. SCHRADER 1931: 887.

²¹⁷ Ähnlich fassen SCHRADER (“als Vernichter seiner Werke” [1930: 7]), RAU (“als Vernichter der [von ihm] geschaffenen Schöpfung” [1964: 40]) und SMITH (“having destruction of committed *karma*” [1975: 334]) den von HAUSCHILD (1927: 33) u.a. als Tatpuruṣa interpretierten Nsg. *kṛtakarmanāśas* als prädikativ gebrauchten Bahuvrīhi. Analysiert man diesen nun nicht als *kṛta-karma-nāśas*, sondern faktitiv als *kṛta-karmanāśas*, so käme nach Ch.H. Werba als drittes Interpretament noch ‘nachdem er die Werke vernichtet hat’ in Frage.

vorgetragen wurden²¹⁸, einen neuen hinzufügen zu wollen, sei darauf hingewiesen, daß die Verwendung der auffälligen Form *sametya*²¹⁹, die Erwähnung der Zeit²²⁰ und der *ātmaguṇas*²²¹ in der Reihe der Produkte, die im Prozeß der Weltauflösung eingezogen werden, und die Zuständigkeit eines höchsten Gottes für diesen Vorgang sowie für die Welterschöpfung²²² es wahrscheinlich machen, daß die Verse ŚU VI 3–4 auf einer Vorstellung des Pralaya beruhen, die der im Śukānupraśna des Mokṣadharmaparvan entwickelten (sehr) ähnlich ist²²³.

Ebenso schwierig ist die Frage zu beantworten, was hier mit *bhāva*-gemeint ist. Gemeinhin sahen die Bearbeiter unserer Upaniṣad²²⁴ darin die acht 'psychischen Zustände', "«Verdienst», «Wissen», «Leidenschaftslosigkeit», «Vermögen» und deren Gegenteil, deren Wechselspiel das Schicksal des Menschen im Wesenskreislauf ... bestimmt" (WEZLER 1992: 1162)²²⁵. Der Kontext – Welterschöpfung und Weltzerstörung – läßt es indessen wahrscheinlicher erscheinen, daß *bhāva*- hier Ähnliches bezeichnet wie MBh XII 187 und 240, nämlich eine "form of being, cosmic phase evolved under the influence of a *guṇa*" (BUITENEN 1988: 49). Dafür spricht zum einen, daß in der Umgebung unseres Belegs (4b) wiederholt Ableitungen der Wurzel *vrt* auftauchen (2c, 3a und 6b) – eine gerade für das Wort *bhāva*- in der genannten Bedeutung

²¹⁸ Siehe etwa HAUSCHILD 1927: 33n. 1, HAUER 1931: 24n. 1, RADHAKRISHNAN 1953: 744, MEHLIG 1987: 337 und OLIVELLE 1996a: 394.

²¹⁹ Vgl. MBh XII 224,42a (*te sametya mahātmānam*) und 326,32c (*te sametā* [v.l. *sametya*] *mahātmānah*).

²²⁰ Vgl. MBh XII 225,13: *kālo girati vijñānam kālo balam iti śrutiḥ | balaṁ kālo grasati tu taṁ vidvān kurute vaśe ||*.

²²¹ Vgl. MBh XII 225,11a.

²²² Vgl. MBh XII 224,74cd: *yathedaṁ kurute 'dhyātmaṁ susūkṣmaṁ viśvam īśvaraḥ ||*.

²²³ Dem Śukānupraśna zufolge, zu dem FRAUWALLNERS Ausführungen (1925b: 51–53 und 1953: 113–124) zu vergleichen sind, sollte es sich bei den genannten 8 Tattvas um die 5 grobstofflichen Elemente, das *manas*-, das *mahad-bhūta*- und das *brahman*- (= *prakṛti*-) handeln. Hier fehlt aber der unserer Upaniṣad (V 8b) bekannte *ahaṁkāra*-. Auch die "acht *mūlaprakṛtis*" (STRAUSS 1913: 259), die (u.a.) BhG VII 4 aufführt (*bhūmī āpo 'nalo vāyukḥ khaṁ mano buddhir eva ca | ahaṁkāra itīyaṁ me bhinnā prakṛtir aṣṭadhā ||*), können nicht gemeint sein, da drei von ihnen – nml. *manas*-, *buddhi*- und *ahaṁkāra*- – zu den *Ātmaguṇas* zählen und somit separat genannt werden. Möglich ist indes auch, daß es sich hier um uneingepaßtes 'Traditionsgut' handelt und daß sich dadurch Widersprüche mit der eigentlichen Lehre unserer Upaniṣad ergaben.

²²⁴ Vgl. etwa HAUER 1931: 24n.2 = 1958: 139n. 88. Eine andere Auffassung vertritt allerdings SCHRADER: "Die 'Zustände' (*bhāva*) sind wohl ... die funfzig der Sāṁkhya-Philosophie: fünf 'Verkehrtheiten', achtundzwanzig 'Unvermögen', neun 'Befriedigungen' und acht 'Vollkommenheiten'" (1930: 7n. 71).

²²⁵ Ausführlich behandelt diese 'Zustände' FRAUWALLNER 1953: 340–345 und 370–374; vgl. NOWOTNY 1941: 42–49.

charakteristische Verbindung²²⁶ – zum anderen, daß der Pāda 4b eine deutliche Parallele in V 5d (mit *guṇān* statt *bhavān*) hat, was einen Zusammenhang zwischen *bhāva*- und *guṇa*- nahezulegen scheint, wie er ja auch von VAN BUITENEN für die von ihm untersuchte *bhāva*-Vorstellung herausgearbeitet wurde.

5 (S, H1/2, B, M)²²⁷

ādiḥ sa saṃyoganimittahetuḥ, paras trikālād akalo 'pi dṛṣṭaḥ |
taṃ viśvarūpaṃ bhavarabhūtaṃ īdyaṃ,
devaṃ svacittastham upāśya pūrvam ||5||

/b/ *paras tri*°: NSP *paris tri*° (sic [!]) – /d/ *pūrvam*: Hs. G *sarvam*.

‘Er wird als Anfang, als bewirkende Ursache der Vereinigung (von Seele und Körper)²²⁸ gesehen, auch (= und)²²⁹ als Teilloser, jenseits der drei Zeiten²³⁰. [Man sollte] den allgestaltigen Gott, durch den das All geworden ist,²³¹ den verehrungswürdigen, in [unserem] eigenen Denken weilenden²³², als den uranfänglichen verehren²³³.’

²²⁶ Siehe BUITENEN 1988: 45.

²²⁷ Siehe auch BODEWITZ 1985: 17/23 und TSUCHIDA 1985: 463.

²²⁸ Diese Übersetzung folgt SCHRADER (1931: 887), der HAUERS ursprüngliche Auffassung von *nimittahetu*- als “Ursache der bewirkenden Ursache” (1931: 25n. 1) kritisierte, woraufhin dieser später den Teil der Anmerkung, in dem er dieses Wort erläuterte, fallen ließ (1958: 139n. 91). In Anbetracht von *saṃyogahetu*- in V 12d könnte man jedoch durchaus daran denken, daß die Wörter *nimitta*- und *hetu*- zwei verschiedene Ursachen bezeichnen (vgl. OLIVELLE 1996a: 263), daß also Gott ‘der Grund der Ursache der Verbindung (des Körpers mit den Tat- und Erkenntnisvermögen)’ ist; mit anderen Worten: Rudra/Śiva ist verantwortlich dafür, daß sich die Seele überhaupt verkörpert.

²²⁹ Auch hier folge ich SCHRADER (a.a.O.).

²³⁰ Man vergleiche die ‘Definition’ des Lautes *om* in der Māṇḍūkya-Upaniṣad (1): *yac cānyat trikālātītaṃ tad apy omkāra eva ||*.

²³¹ Nicht ohne Bedenken übernehme ich – leicht abgewandelt – die Bedeutungsangabe der Petersburger Wörterbücher: “derjenige, durch den Alles wird” (PW V/223 [nach im pw gestrichenem “der Ursprung seiend”] und pw IV/254c; vgl. HAUSCHILDS “durch den alles Sein entsteht” [33] und SMITH’ “from whom this development of the world rolls on” [1975: 334]); anders z.B. RAU 41 (“zur Welt geworden”).

²³² Alternativ ist zu übersetzen: ‘den in Seele und Denken weilenden’; zu *sva*- = *ātman*- s.u. p. 116n. 248 (*ad* 10b).

²³³ Das Absolutiv *upāśya*, das sich als solches hier nur schwer konstruieren läßt – weshalb RAU (41/45), gefolgt von OLIVELLE (1996a: 394), die Pādas 5cd und 6ab umstellt (: 5ab – 6ab – 5cd – 6cd) – fungiert als finites Verb des Satzes (s. TSUCHIDA 1985: 463). Dasselbe Phänomen verzeichnet SALOMON (1991: 61) für PU III 8, und aus den Epen lassen sich weitere Beispiele beibringen: *sa tu gatvā* (v.l. *jaḡāma*) *tatas tatra tīrtham auśanasam dvijaḥ | tata auśanase tīrthe tasyopaspṛśatas tadā | tac chiras caraṇaṃ muktṛvā papātāntarjale tadā ||* (MBh

6ab (S, H1/2, B, M)

sa vṛkṣakālākṛtibhiḥ paro 'nyo, yasmāt prapañcaḥ parivartate 'yam /

/b/ ALS (auch Komm.), ÄSS, SVOS 'yam: NSP *yam* (Druckfehler?).

‘Der, von dem her diese Entfaltung sich entrollt, ist höher als [und] verschieden [von] dem (Welten-)Baum²³⁴, den (drei) Zeiten und (allen) Formen.’

6c-7 (S, H2²³⁵, B, M)

*dharmāvahanṁ pāpanudanṁ bhageśanṁ,
jñātvātmastham amṛtanṁ viśvadhāmā²³⁶ //6//
tam īśvarānāṁ paramanṁ mahēśvaranṁ,
tanṁ devatānāṁ paramanṁ ca daivatam /
patiṁ patināṁ paramanṁ parastād,
vidāma devaṁ bhuvaneśam īdyaṁ //7//²³⁷*

/7ab/ Jagatī-Pādas.

‘Nachdem wir den Bringer der Normen (= des Heils), den Beseitiger des Bösen, den Herrn über das Glück als in uns weilend, als den unsterblichen Hort des Alls erkannt haben, wollen wir den höchsten Großherrscher [aller] Herrscher, der Gottheiten höchste Gottheit, den höchsten Herrn [aller] Herren[, der] jenseits [weilt], den verehrungswürdigen Gott, den Herrscher über die Welten finden²³⁸.’

IX 38,17) ‘Daraufhin ging der Zweimalgeborene zum Tīrtha Auśanasa. Als er in diesem Tīrtha badete, ließ das Haupt sein Bein los und fiel ins Wasser.’ — *kutas tvam adya viśmr̥tya vairanṁ dvādaśavārṣikam /* (MBh XV 17,19ab) ‘Warum hast du heute die zwölf Jahre währende Feindschaft vergessen?’ — *āhicchatraṁ svakaṁ rājyaṁ pitṛyaṁ prāpya* (v.l. *prāpa*) *mahādyaṁ / drupadasya pitā rajan mamaivānumate tadā //* (Harivaṁśa XV 62) ‘Der ... Vater des Drupada gelangte ... in sein eigenes Königreich ...’.

²³⁴ Mit diesem Baum scheint konkret die Urmaterie gemeint zu sein (vgl. ŚU IV 6f.), weshalb denn auch RAU (41) das Kompositum, das er allerdings als Tatpuruṣa faßt, mit “von den zeitbedingten Erscheinungen der Materie” übersetzt, worin ihm OLIVELLE (1996a: 263) folgt. SMITH (1975: 335) dagegen erblickt im ersten Glied des komparativen Instrumentals *vṛkṣakālākṛtibhis*, den er als “than the forms of time and the tree” (p.334) wiedergibt, eine Anspielung auf BÄU III 9,28, wo der Mensch mit einem Baum verglichen wird.

²³⁵ Die Pādas 6cd finden sich auch in H1 und der Vers 7 in H behandelt.

²³⁶ Vgl. IG IX 14b: *brahmānandam amṛtanṁ viśvadhāmā /*.

²³⁷ Die oben vorgenommene Unterteilung der Verse 6–7 folgt dem Vorschlag SCHRADERS (1931: 887).

²³⁸ Die Ipl. Imp(/Konj). *vidāma* gehört wohl kaum zum ererbten thematischen Aorist der Wurzel *vid* ‘finden’, sondern vielmehr zum neu gebildeten

8 (H, B, M)

na tasya kāryaṃ karaṇaṃ ca vidyate,

*na tatsamaś cābhyadhikaś ca drśyate²³⁹ /
parāsyā śaktir vividhaiva śrūyate, svābhāvīkī jñānabalakriyā ca ||8||*

/a-c/ Jagatī-Pādas.

‘Weder besitzt er einen (grobstofflichen) Körper noch einen (psychischen) Apparat²⁴⁰. Nicht sieht man einen, der ihm gleicht, noch (gar) einen, der ihn übertrifft. Vielfältig, so hört man, ist seine höchste Kraft, die ihm eigen ist (/ von Natur aus zukommt)²⁴¹ und [die] ein Handeln durch Wissen und Kraft [darstellt].’

9 (G1/2, H, B, M)

*na tasya kaś cit patir asti loke, na ceśitā naiva ca tasya liṅgam /
sa kāraṇaṃ karaṇādhipādhipo,*

na cāsyā kaś cij janitā na cādhipaḥ ||9||

/c/ (typisch unterzähliger Jagatī-Pāda) *sa kāraṇaṃ kar°*: RAU (45) *sa kāraṇaṃ sa kar°* – /d/ Jagatī-Pāda.

Präsensstamm *vida-*, der sowohl ‘finden’ als auch ‘kennen’ (z.B. MBh XII 330,25b) bedeutet. Zu beachten ist, daß das ererbte Präsens von *vid* ‘finden’, *vinda-*, MBh III 71,20d (mit *vindati* in der Kadenz) in der Bedeutung ‘wissen, kennen’ belegt ist, woraus erhellt, daß die beiden Wurzeln *vid*, nml. ¹*vid*⁽¹⁷⁰⁾ ‘finden’ (mit Pr. *vinda-*; s. WERBA 1997: 233f.) und ²*vid*⁽⁴⁶³⁾ ‘kennen’ (mit Pr. *vid[a]-*; s. WERBA 1997: 377f.), miteinander verwechselt wurden.

²³⁹ Dieser Pāda wird in Vātsyā Varadagurus Tattvanirṇaya zitiert (s. STARK 1990: 96).

²⁴⁰ Dieser Apparat besteht aus dem dreifachen Innenorgan (*antahkaraṇa-*) zusammen mit den Sinnes- und Tatvermögen, von denen es jeweils fünf gibt. Zur terminologisch fixierten Bedeutung von *kāryaṃ karaṇaṃ ca*, das wörtlich etwa mit ‘Produkt und Instrument’ wiederzugeben wäre, vgl. OBERLIES 1996: 136n. 64; s. auch SCHULTZ 1958: 32–35, HACKER 1969: 145n. 55 und WEZLER 1993: 283f. Es ist mehr als erstaunlich, daß OLIVELLE (1996a: 264) den Pāda wiederum falsch übersetzt, obwohl nicht nur die Stellen, an denen *kārya-* und *karaṇa-* als *termiṇi technici* (des Sāṅkhya [worüber man sich in nahezu jeder Darstellung dieses Darśana informieren kann]) in obigem Sinn gebraucht werden, Legion sind (allein aus Yd. lassen sich die folgenden ‘sprechenden’ Belege anführen: 60,12, 71,24, 73,25 und 125,13), sondern auch sämtliche Kommentare der gedruckten ŚU-Ausgaben die völlig richtige Erklärung geben: so heißt es in SVOS *kāryaṃ śarīram | karaṇaṃ [sic!] indriyam* | bzw. in ĀSS *kāryaṃ śarīraṃ karaṇaṃ cakṣurādī* |, und der ALS-Kommentar ist noch ausführlicher.

²⁴¹ Über die *svābhāvīkī- śakti-* Gottes handelt Bhāsarvajña in seinem Nyāyabhūṣaṇa verschiedentlich; s. OBERHAMMER 1984: 251 (s.v. [mit Verweisen]).

‘Es existiert in der Welt keiner, der Herr über ihn ist, keiner, der [ihn] beherrscht; nicht gibt es ein Merkmal von ihm.²⁴² Er ist die Ursache, der Herr über den Herrn der Erkenntnisvermögen²⁴³. Nicht [existiert] einer, der ihn erzeugt hat, noch einer, der ihm befiehlt.’

*10 (G1/2, H, B, M)

yas tantunābheva tantubhiḥ pradhānajaiḥ,
svabhāvato deva ekaḥ svam āvr̥ṇot |
*sa no dadhād brahmāpyayam || 10 ||*²⁴⁴

/a/ (typisch überzähliger Jagatī-Pāda) *yas tantunābheva*²⁴⁵: ALS, ĀSS und SVOS *yas tantunābha iva*, ĀSS (v.l.) und NSP (= BI VII/364) *yas tūrnanābha iva*, HAUSCHILD (34) *yas tūrnanābheva*, RAU (46) *y' ūr̥nanābheva*²⁴⁶ – /b/ (Jagatī-Pāda) ĀSS *svam āvr̥ṇot*: ALS, NSP, SVOS (v.l.) *svam āvr̥ṇoti*; ALS (v.l.), ĀSS (v.l.), SVOS, Hss. CDGH *samāvr̥ṇoti* – /c/ ĀSS *dadhād brahmāpyayam*: SVOS *dadyād brahmāpyayam*, ALS, ĀSS (v.l.), NSP, Hss. CDGH *dadhātu brahmāpyayam*²⁴⁷.

‘Der éine Gott, der die Seele²⁴⁸, wie eine Spinne²⁴⁹ (ihre Beute), mit Fäden, die aus der Urmaterie stammen, auf Grund der Eigennatur (der [unerlösten] Seele) umhüllte, soll uns das Eingehen ins Brahman verleihen.’

²⁴² Alternativ – und mit Blick auf den vorhergehenden Vers – könnte auch übersetzt werden: ‘Nicht besitzt er einen feinstofflichen Körper’. Zu der technischen Bezeichnung *līṅga*- vgl. WELDEN 1910 (mit Belegen aus jüngeren Sāṅkhya-Texten).

²⁴³ = Herr der verkörperten Seele. Zur Bedeutung von *karāṇa*- s. oben n. 240; vgl. auch MBh XII 290,81c-f: *indriyāṇy api budhyante svadeham dehino nr̥pa | +karāṇāny (st. kār°) ātmanas tāni sūkṣmah paśyati tais tu saḥ ||*.

²⁴⁴ RAU (46) schlägt vor, diesen Vers als Anuṣṭubh folgendermaßen zu lesen: *y' ūr̥nanābheva tantubhiḥ, pradhānajaiḥ svabhāvataḥ | deva ekaḥ svam āvr̥ṇot, sa no dadhād brahmāpyayam ||*; vgl. JOHNSTON in SMITH 1975: 335, demzufolge “an anuṣṭubh interpolation (of not very good scansion)” vorliegt.

²⁴⁵ Mit doppeltem Sandhi für *°nābha iva*.

²⁴⁶ Der so von W. RAU vorausgesetzte Nsg. eines Femininums *ūr̥nanābhā*- wird schon von DEBRUNNER (1955: 20n. 2) erwogen.

²⁴⁷ Vgl. MULLER 1884: 263n. 4.

²⁴⁸ Zu dieser Bedeutung von *sva*- s. OBERLIES 1995: 85n. 101. RAUS Übersetzung (“welcher seinen [Leib] ... wie eine Spinne [ihren Leib] mit Fäden umgab” (vgl. AiG III/480 [§237b], wo *svam āvr̥ṇot* mit “hüllte sich ein” wiedergegeben wird) und die ihr folgende OLIVELLES (1996a: 264) machen wenig Sinn. Denn eine Spinne umhüllt doch nicht ihren eigenen Körper mit ihren Fäden, sondern den ihrer Opfer!

²⁴⁹ Zu *tantunābha*- s. DEBRUNNER 1941: 131 und 1955: 20 mit n. 2.

*11 (H, B, M, My)

*eko devaḥ sarvabhūteṣu gūḍhaḥ,²⁵⁰ sarvavyāpī sarvabhūtāntarātmā /²⁵¹
karmādhyakṣaḥ sarvabhūtādhivāsaḥ,*

sākṣī cetā kevalo nirguṇaś ca²⁵² // 11//²⁵³

/c/ Cod. (und alle Komm.), Hss. CDGH, Mss. AB, RAU (46) *cetā*: HAUSCHILD (34), HUME (1931: 409n. 3), SILBURN (1948: 73), OLIVELLE (1996a: 394) *cettā*.

‘Der éine Gott, verborgen in allen Wesen, alldurchdringend [und doch] die innere Seele aller Wesen, ist der Aufseher [aller] Werke²⁵⁴, die Wohnstätte aller Wesen, der Augenzeuge [und zugleich] der Richter²⁵⁵, vereinzelt und frei von Guṇas.’

12 (H, S, B, M, My)

*eko vaśī niṣkriyānām bahūnām, ekaṃ bījaṃ bahudhā yaḥ karoti /²⁵⁶
tam ātmasthaṃ ye ’nupaśyanti dhīrās,*

teṣām sukhaṃ śāśvataṃ netareṣām²⁵⁷ // 12//²⁵⁸

/b/ ĀSS, ALS (v.l.), NSP, SVOS *bījaṃ*: ALS *rūpaṃ* (vgl. KU V 12b und SCH 88,7).

²⁵⁰ Zitiert in Śaṅkaras Upadeśasāhasrī (Gadyabandha I 37).

²⁵¹ = ĪG IX 17ab.

²⁵² Pāda d wird SPBh I 54 (: 24,5), I 147 (: 65,29), V 12 (: 119,16) und V 25 (: 122,3) – stets mit *cetā* – zitiert.

²⁵³ = BU 322,8f. (= SCH 88,2–5) und 331,18+26 (jeweils mit *cetā* [übersetzt in HILLEBRANDT 1921: 217]).

²⁵⁴ Dazu und zur *karman*-Lehre der ŚU vgl. KRISHAN 1982.

²⁵⁵ Das wohl zu *ci*⁽⁵⁷⁾ ‘(be)strafen, rächen’ (s. WERBA 1997: 182f.) gehörige, von RAU (1964: 42) mit “Rächer” übersetzte Nag. *cetṛ-* findet sich sonst nur noch in RV VII 60,5a (*cetāro ānṛtasya*) als Attribut der Ādityas.

²⁵⁶ ≈ KU V 12ab (*eko vaśī sarvabhūtāntarātmā, ekaṃ rūpaṃ bahudhā yaḥ karoti* /), ein Text, den der Verfasser der ŚU hier wohl bewußt variierte.

²⁵⁷ = KU V 12cd, eine Vershälfte, die mit *śāntiḥ śāśvatī* st. *sukhaṃ śāśvataṃ* auch den folgenden Vers beschließt (s. unten n. 267); vgl. ĪG IX 17cd: *tam evaikaṃ ye ’nupaśyanti dhīrās, teṣām śāntiḥ śāśvatī netareṣām* //.

²⁵⁸ ≈ BU 322,18f. (*eko maṇṣī* [mit *vaśī* als in SCH 88n. 6 verzeichneter v.l.] *niṣkriyānām bahūnām, ekaṃ santam* [SCH 88,7: *rūpaṃ*] *bahudhā yaḥ karoti / tam ātmānam* [v.l.: *ātmasthaṃ* (s. SCH 88n. 8)] *ye ’nupaśyanti dhīrās, teṣām śāntiḥ śāśvatī* [mit *sukhaṃ śāśvataṃ* als v.l. (s. SCH 88n. 9)] *netareṣām* //) und 332,8f. (*eko vaśī sarvabhūtāntarātmā, ekaṃ rūpaṃ bahudhā ... / tam ātmānam ye ..., teṣām śāntiḥ śāśvatī ...* // [übersetzt in HILLEBRANDT 1921: 217]).

‘Er ist derjenige, der Macht über viele Untätige ausübt²⁵⁹, der den einen Samen vielfältig macht. Denjenigen Weisen, die diesen (Gott) als in der Seele (/ in sich selbst) weilend sehen, [wird] ewiges Glück [zuteil], den anderen nicht.’

13 (H, S, B, M, My, OLDENBERG 1923: 242, EDGERTON 1924: 15)²⁶⁰

nityo nityānām cetanaś cetanānām, eko bahūnām yo vidadhāti kāmān ²⁶¹
tat()kāraṇaṃ sāṅkhyayogādhigamyaṃ, ²⁶²
jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ ²⁶³ //13//

/c/ *tat*: SCHRADER (1926: 272 und 1930: 8n. 78) *taṃ*.

‘Wer den Gott, der, als der Ewige der (/ unter den) Ewigen, als der Geistige der (/ unter den) Geistigen, als der éine der (/ unter den) vielen Wünsche zuteilt (= erfüllt), als diese Ursache²⁶⁴, erreichbar durch (die Pfade des) Sāṅkhya und Yoga²⁶⁵, erkennt, wird von allen Fesseln befreit.’²⁶⁶

An dieser Stelle findet sich im Text von Śaṅkarānanda und Nārāyaṇa folgender aus KU stammender Einschub (s. RAU 46):

taṃ ātmasthaṃ ye ’nupaśyanti dhīrās,
teśāṃ sāntiḥ śāśvatī netareṣāṃ ²⁶⁷
tad etad iti manyante, ’nirdeśyaṃ paramaṃ sukhaṃ /

²⁵⁹ Auch HAUSCHILD (35), RAU (42) u.a. beziehen *niṣkriyānām bahūnām* als *obiectivus* auf vorausgehendes *vaśī*, während SCHRADER (1930: 7) diesen Genetiv als *commodi* (“für die vielen Untätigen”) adverbial konstruiert. ŚU VI 19a wird Śiva selbst als *niṣkriya-* bezeichnet.

²⁶⁰ Zu den Pādas cd vgl. HOPKINS 1901: 382 und STRAUSS 1925: 74, zum ganzen Vers auch LARSON 1979: 101.

²⁶¹ = KU V 13ab, wo allerdings sowohl LIMAYE – VADEKAR (25) als auch ALSDORF (1950: 634) *’nityānām* lesen. Wegen der Überzähligkeit beider Triṣṭubh-Pādas erwägt ALSDORF (p. 634f.) auch den Upasarga von *vidadhāti* (b) genauso wie das einleitende *nityo* (a) zu streichen, wobei er für das so zu konstituierende *anityānām cetanaś cetanānām, eko bahūnām yo dadhāti kāmān* / die folgende Übersetzung vorschlägt: “The one spirit who creates the kāmās of the many perishable spirits” (1950: 635).

²⁶² Zitiert SPBh 5,18 (wo R. GARBE *tatkār°* ediert).

²⁶³ = ŚU I 8d, II 15d, IV 16d und V 13d.

²⁶⁴ Alternativ kann man *tatkāraṇaṃ* (s. n. 262) lesen. Dann würde Gott als ‘Ursache dieser [Wünsche]’ (vgl. RAU 1964: 42) bezeichnet werden.

²⁶⁵ Vgl. EDGERTON 1924: 15 und HAUER 1958: 208.

²⁶⁶ Inhaltlich ähnlich ist KU II 12: *taṃ durdarśaṃ gūḍhaṃ anupraviṣṭaṃ, guhāhitaṃ gahvareṣṭhaṃ purāṇaṃ / adhyātmayogādhigamena devaṃ, matvā dhīro harṣaśokau jāhāti* //.

²⁶⁷ = KU V 13cd; vgl. n. 257f.

kathaṃ nu tad vijānīyāṃ, kim u bhāti na bhāti vā //²⁶⁸

14 (H, B, M, My, OBERLIES 1988: 46)²⁶⁹

na tatra sūryo bhāti na candratārakaṃ,
nemā vidyuto bhānti kuto 'yam agniḥ /
tam eva bhāntam anubhāti sarvaṃ,
tasya bhāsā sarvaṃ idaṃ vibhāti // 14 //²⁷⁰

/a/ Jagatī-Pāda (vgl. ALSDORF 1950: 635) – /b/ Cod. + Hss. *nemā*: ALSDORF (ib. [ad KU V 15])²⁷¹ und RAU (46) *na*.

‘Dort scheint nicht die Sonne, nicht der Mond und die Gestirne, nicht leuchten (dort) diese Blitze, geschweige denn dieses (irdische) Feuer. Nur ihm, dem Leuchtenden,²⁷² leuchtet alles nach. Durch seinen Glanz erstrahlt dieses All.’

*15 (H, B, M, My, OBERLIES 1988: 46)

eko haṃso bhuvanasyāśya madhye, sa evāgniḥ salile sarṇniviṣṭaḥ /
tam eva viditvāti mṛtyum eti, nānyaḥ panthā vidyate 'yanāya // 15 //²⁷³

²⁶⁸ ≈ KU V 14 (mit *vibhāti* st. *na bhāti* in Pāda d). Zu diesem Einschub vergleiche man die Ausführung HAUSCHILDS (78): “Zwischen Śvet.-Up. VI, 13 und VI, 14 klafft eine Lücke, die durch die ausgelassene Strophe V, 14 der Kāth.-Up. gefüllt wird: man sieht die Entlehnung von seiten der Śvet.-Up., worauf auch Deussen hinweist”. Diese “Lücke” wurde offensichtlich auch von den beiden Kommentatoren empfunden und gleich gefüllt.

²⁶⁹ RAU gibt diesen Vers in – nach eigener Angabe – “verbesserte” Form in seiner Übersetzung von KU V 15 wieder (1971: 170[n. 29]).

²⁷⁰ = KU V 15 und MuṇḍU II 2,11. Dem Vers ist ĪG X 13 (*na tatra sūryaḥ pratibhātīha candro, nakṣatrāṇāṃ gaṇo nota vidyut / tadbhāsitam hy akhilam bhāti viśvam, atīva bhāsam amalaṃ tad vibhāti* //) nachgebildet; vgl. auch BhG XV 6a: *na tad bhāsayate sūryo*.

²⁷¹ Dafür, daß *imā* “an interpolation” wäre, wird folgendermaßen argumentiert: “The interpolator thought that the lightnings had the same right to an accompanying demonstrative pronoun as the fire. But actually *ayam agniḥ* means ‘the fire here on earth’ in contrast with the heavenly lights: sun, moon, and lightnings, so that the addition of *imāḥ* to *vidyuto* is quite wrong.” (1950: 635). Dabei vergißt ALSDORF, daß Blitze in den Bereich zwischen Himmel und Erde, eben das *antarikṣa*-, gehören und damit jedenfalls der ‘Erde hier’ näher sind als Sonne, Mond und Sterne (Hinweis Ch.H. Werba). Da die Überzüglichkeit des Triṣṭubh-Eingangs durchaus zulässig ist, besteht somit keinerlei Notwendigkeit *nemā* zu *na* zu korrigieren, weswegen ich auch – trotz meiner Übernahme dieser Konjektur in OBERLIES 1988 – heute am überlieferten Text festhalten möchte.

²⁷² Oder prädikativ: ‘wenn er leuchtet’.

²⁷³ Zu den mit ŚU III 8cd identischen Pādas cd s. OBERLIES 1996: 145.

/c/ Cod. + Hss. *eva*: ALS (v.l.) und RAU (46) *evam*²⁷⁴ – /d/ Cod. + Hss. *nānyaḥ*: HAUSCHILD (36) *na anyāḥ*²⁷⁵.

‘Er ist der Eine, der Ganter²⁷⁶ inmitten dieser Welt. Er ist das Feuer, das in die Salzflut eingedrungen ist. Durch seine Erkenntnis überwindet man den Tod; nicht gibt es einen anderen Weg, um (über den Tod hinweg zur Erlösung) zu gelangen.’²⁷⁷

16 (H, S, B, M, My, KUNST 1979: 570)

*sa viśvakṛd viśvavid ātmayonir, jñāḥ kālakālo guṇī sarvavidyāḥ*²⁷⁸ /
pradhānakṣetrajñapatir guṇeśaḥ,
saṃsāramokṣasthitibandhahetuḥ //16//

/b/ ALS, ÄSS (v.l.), NSP, SVOS, Hss. CDGH, Mss. AB *kālakālo* (so auch ALS- und SVOS-Komm.): ÄSS, HAUSCHILD (36) u.a. *kālakāro*²⁷⁹; *guṇī*: RAU (46) ‘*guṇī* (s.o. p. 110n. 203); *sarvavidyāḥ*: NSP (Druck) *sarvavid yaḥ* (s. n. 204) – /d/ Hs. C *saṃsārabandhasthitimokṣahetuḥ*.

‘Der (Īśvara) ist der Schöpfer von allem, allwissend, sein eigener Schoß, erkennend, die Zeit der Zeit²⁸⁰, der Verteiler der Guṇas, im Besitz jeglichen Wissens. Er ist als Gebieter über die Guṇas der Herr der (entfalteten) Urmaterie und der (verkörperten) Seele. Er ist die Ursache für die Bindung an, das Verweilen im und die Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten.’

*17 (H, S, B, M, My, KUNST 1979: 570f., OBERLIES 1988: 52)

yaś tanmayo hy amṛta īśaśaṃstho, jñāḥ sarvago bhuvanaśyāśya goptā /
*sa īśe aśya jagato nityam eva, nānyo hetur vidyata īśanāya*²⁸¹ //17//

²⁷⁴ RAU verweist auf ŚU IV 20d (s.o. p. 90f.). Doch widersprechen der gleichlautende Pāda III 8c, auf den er nicht verweist und dessen *eva* er selbst auch unangetastet ließ, samt seinen Zitaten (etwa SPBh I 6: 9,26 und III 25: 94,24) dieser Konjektur.

²⁷⁵ Mit sekundär zur Vermeidung einer – im übrigen aber ganz gewöhnlichen – Unterzähligkeit dieses Pāda eingeführtem Hiat; vgl. ŚU VI 17d.

²⁷⁶ Von diesem spricht ŚU I 6b; vgl. OBERLIES 1988: 46.

²⁷⁷ SMITH (1975: 336) vermutet in diesem Vers (wie auch im vorausgehenden) eine Interpolation.

²⁷⁸ = ŚU VI 2b.

²⁷⁹ SMITH (1975: 336) schlägt vor, *kālakāro jño* zu lesen, weil der Pāda so “would scan much better”.

²⁸⁰ Siehe oben p. 110n. 207.

²⁸¹ Vgl. ŚU III 8d = VI 15d.

/a/ Hs. D, RAU (46) und OLIVELLE (1996a: 395) *ya*s: Cod. + Hss., HAUSCHILD (36) u.a. *sa* – /c/ Hs. D, RAU und OLIVELLE *sa*: Cod. + Hss., HAUSCHILD u.a. *ya*; ĀSS, Hss. CH *īse asya*: ALS, NSP, SVOS, Hs. D *īse* 'sya, Hs. G *īśa asya* (vgl. ŚU IV 13c) – /d/ *vidyata*: Hs. G *vidyate*.

·Derjenige, [der] eines Wesens mit [Rudra und damit] unsterblich [geworden ist], im Herrscher weilend²⁸², erkennend, allgegenwärtig [und] Hüter dieser Welt²⁸³, der herrscht für immer über diese Welt. Keine andere Ursache zum Herrschen wird gefunden.²⁸⁴

*18 (H, S, B, M, My)

yo brahmāṇaṃ vidadhāti pūrvam, yo vai vedāṃś ca prahiṇoti tasmai ²⁸⁵
taṃ ha devam ātmabuddhiprakāśaṃ,
*mumukṣur vai śaraṇaṃ ahaṃ*²⁸⁶ *prapadye* ||18||

/a/ Cod. + Hss. CGH *yo brahmāṇaṃ*: HAUSCHILD (36), RAU (43), SMITH (1975: 336) u.a. *yo vai brahmāṇaṃ*²⁸⁷ – /c/ *prakāśaṃ*: Hs. G (und ĀSS-Komm.²⁸⁸) *°prasādaṃ*²⁸⁹.

·Zu dem Gott, der vormals Brahmā geschaffen²⁹⁰ und diesem die Veden zugesandt hat, der durch das Erkenntnisvermögen und die Seele sicht-

²⁸² OLIVELLE übersetzt “abiding as the lord” und gibt dem Kompositum damit eine ähnliche Bedeutung wie die Petersburger Wörterbücher. Es besteht jedoch kein Grund, *īśasaṃstha*- anders wiederzugeben als *sarvasaṃstha*- in ŚU I 6a und *āmasaṃstha*- in 12a; s. OBERLIES 1995: 84n. 97 (*partim* zu berichtigen) und 91n. 138.

²⁸³ Vgl. ŚU IV 15a und VI 15a.

²⁸⁴ D.h. es gibt keinen anderen Herrscher als einen solchen. Erstaunlicherweise bleibt dieser Pāda bei RAU 1964: 42 unübersetzt.

²⁸⁵ Beide Pādas werden – mit *yo brahmāṇaṃ* beginnend – in Vātsyā Vāradagurus Tattvanirṇaya zitiert (s. STARK 1990: 84). Man vergleiche auch ĪG IV 14: *ahaṃ hi jagatām ādau brahmāṇaṃ parameṣṭhinam | vidadhau dattavān vedān aśeśān ātmaniḥsṛtān ||*.

²⁸⁶ Zur m.c. wohl anzunehmenden, hybrides (mia.) *°ṇaṃ* (= /°ṇā/) voraussetzenden Verschleifung von *°am ah°* zu *°ā(m)h°* s. HINÜBER 1986: 128f.

²⁸⁷ Mit der Einfügung des in den Pādas b und d an derselben Stelle stehenden *vai* würde die – allerdings keineswegs aus dem Rahmen fallende – Unzähligkeit dieses Triṣṭubh-Pāda beseitigt sein und es wäre, sofern *°hm°* keine Position macht, eine kurze dritte Silbe gewonnen.

²⁸⁸ Dort heißt es: **ātmabuddhiprasādam* (wie st. dem offenbar auf einem Versehen beruhenden *°prakāśaṃ* der Ausgabe zu lesen ist) *ity anye 'dhṛīyate |*.

²⁸⁹ Vgl. DEUSSEN 1897: 309n. 4 und MÜLLER 1884: 265n. 8.

²⁹⁰ Möglich ist auch SCHRADERS Übersetzung “der zu Anfang den Brahman einsetzt” (1930: 8).

bar wird²⁹¹, nehme ich, der/da ich nach Erlösung strebe, meine Zuflucht²⁹².

19 (H, S, B, M, My)

niṣkalam niṣkriyaṃ sāntaṃ, niravadyaṃ nirañjanaṃ /²⁹³
amṛtasya paraṃ setuṃ, dagdhendhanam ivānalam // 19//

‘[Ich nehme Zuflucht zu ihm], der ohne Teile, der ohne Handlung²⁹⁴, der zur Ruhe gekommen ist, dem Untadeligen²⁹⁵, dem Unbefleckten²⁹⁶, [der] der beste Damm zur Unsterblichkeit²⁹⁷ [ist], wie ein Feuer²⁹⁸, dessen Brennholz verbrannt ist.’

Bemerkenswert ist, daß Rudra/Śiva in diesem Vers Epitheta beigelegt werden, die sich im besonderen in Pāsupata-Texten finden. Denn auch ĪG IX 1ab wird dieser Gott als *niṣkala*- und *niṣkriya*- bezeichnet, und das Wort *nirañjana*- ist ein spezifischer²⁹⁹ Terminus der Pāsupatas³⁰⁰, die die Individualseelen (*paśu*-) “in ‘von kāryakaraṇa befleckte’ (kāryakaraṇañjana, sāñjana) und in ‘unbefleckte’ (nirañjana)” (SCHULTZ 1958: 38) einteilen.³⁰¹ So darf man die Verwendung gerade dieser Epi-

²⁹¹ Diese Wiedergabe des Kompositums folgt dem PW (IV/902 s.v. *prakāśa* [1b]). Alternativ ließe sich *ātmabuddhiprakāśam* als “der den Glanz des Erkenntnisvermögens und der Seele besitzt” übersetzen; vgl. SCHRADERS “dessen Licht seine eigene Denkkraft ist” (1930: 8).

²⁹² Vgl. BhG XVIII 62a (*tam eva śaraṇaṃ gaccha*) und 66b (*mām ekaṃ śaraṇaṃ vraja*).

²⁹³ Zitiert SPBh V 73 (: 133,22).

²⁹⁴ Vgl. ŚU VI 12a (mit n. 259).

²⁹⁵ Der Anklang des erst MBh +, in den älteren Upaniṣads gar nicht und in der ŚU nur hier bezeugten Bahuvrīhi *niravadya*- an den Ritualterminus *nirāva+dā* ‘(mit einer Opferspende) abfinden (= besänftigen)’, der in den Brāhmaṇas besonders im Zusammenhang mit Opfern an Rudra verwendet wird, und sein zwar unbelegtes, aber jederzeit bildbares Ger. **niravadeya*- dürfte mehr als nur zufällig sein.

²⁹⁶ In den (älteren) Upaniṣads ist dieses Wort nur noch MuṇḍU III 1,3 belegt, wo es zur Bezeichnung der befreiten Seele (*puruṣa*-) dient.

²⁹⁷ Vgl. KU III 2a: *yaḥ setuṃ ījānānām* (s. OBERLIES 1988: 37f.).

²⁹⁸ Das wohl als Kenning zu deutende *anala*- (s. WERBA 1997: 158) findet sich in ŚU nur an dieser Stelle und in den älteren Upaniṣads überhaupt nicht. Die BhG bietet ebenfalls nur einen Beleg (VII 4a).

²⁹⁹ Allerdings erscheint *nirañjana*- auch BBU 8 (p. 338): *tad eva niṣkalam brahma nirvikalpaṃ nirañjanam* / *tad brahmāham iti jñātvā brahma sampad-yate dhruvam* // (übersetzt von HILLEBRANDT 1921: 220).

³⁰⁰ An Belegstellen mögen Pañcārthabhāṣya (s. oben n. 191) I 1 (: 5.2) ≈ V 47 (: 147,19), Ratnatīkā VI (: 11,1–5), ĪG XI 63 und SDS 309,18–20 (s. HARA 1958: 23) genügen.

³⁰¹ Die erstgenannten sind die unerlösten Seelen, die durch Körper und ‘psychischen Apparat’ (s. oben p. 108 [ad V 14]) an den Samsāra gefesselt sind,

theta als ein weiteres Indiz für eine enge Beziehung unserer Upaniṣad zum Pāsupata-Śivaismus betrachten³⁰².

*20 (GELDNER 1928: 139, H, B, M, My)

*yadā carmavad ākāśam, veṣṭayiṣyanti mānavāḥ |
tadā devam avijñāya, duḥkhasyānto bhaviṣyati ||20||*³⁰³

/c/ ALS (v.l.), ĀSS, NSP, SVOS, Hss. CDG, Komm. von Ms. B *devam*: ALS, ĀSS (v.l.), Hs. H, Komm. von Ms. A *śivam* – /d/ Cod., Hss. CDGH, Mss. AB, RAU (46), SMITH (1975: 337) *°anto*: HAUSCHILD (36) *°āntam*.

‘Wenn die Menschen den Zwischenraum (zwischen Himmel und Erde) wie ein Fell zusammenrollen werden, dann wird (auch) ohne Gotteserkenntnis ein Ende des Leides³⁰⁴ eintreten.’

*21 (H, S, B)³⁰⁵

*tapahprabhāvād devaprasādād, brahma ha śvetāśvataro 'tha vidvān |
atyāśramibhyaḥ paramam pavitram,
provāca samyag ṛṣisaṅghajustam ||21||*

/a/ *devaprasādād*³⁰⁶: R. M. SMITH (1975: 337) *devadevaprasādād*³⁰⁷, Cod. + Hss., HAUSCHILD³⁰⁸ (36) u.a. *devaprasādāc ca* – /b/ Cod. + Hss. *brahma*

die letztgenannten die von jeder ‘Körperlichkeit’ (befrei(t)en, die dem Wiedergeburtenskreislauf enthoben sind. Zu weiteren Einzelheiten vgl. SCHULTZ 1958: 38 und 41–44.

³⁰² Vgl. oben p. 108f. (*ad V 14*) und unten p. 126 (*ad VI 21*).

³⁰³ Der Vers wird in Bhāsarvajñas Nyāyabhūṣaṇa (s. OBERHAMMER 1984: 131n. 253 und 222) und zu Beginn von Mādhavas Aulūkyadarśana (SDS 391,11f.) – in beiden Texten mit *śivam* in Pāda c – zitiert. Man vergleiche auch Rgveda VIII 6,5bc (*ubhé yād samāvartayat | indras cármeva ródasī ||*) und MBh XII 29,35cd (*ya imāṃ prthivīm kṛtsnām carnavat samaveṣṭayat ||*) bzw. 111,25ab (*ya imān sakalāṃl lokāṃś carnavat pariveṣṭayet ||*).

³⁰⁴ Hiermit könnte eine der 5 (von Kauṇḍinya gelehrt) Kategorien der Pāsupatas, eben *duḥkhānta*- (vgl. SCHULTZ 1958: 145–147 und HARA 1996) genannt sein.

³⁰⁵ Vgl. HAUER 1958: 140 und LARSON 1979: 102.

³⁰⁶ DEUSSENS Übersetzung “mit dem Veda begnadigt” (1897: 310) läßt auf ein von ihm gelesenes *vedaprasādād* schließen.

³⁰⁷ Mit dieser Ergänzung von *deva°* ergäbe sich ein regulär überzähliger Triṣṭubh-Pāda.

³⁰⁸ Zur Beibehaltung des überlieferten Kadenzfehlers bemerkt HAUSCHILD (1927: 46) folgendes: “Als unregelmäßig ist zu bezeichnen der Pāda VI, 21a, wo der Versausgang ◡ – ◡ erscheint, also eine Länge an zweiter Stelle anstatt einer regelrechten Kürze (...). Dieses prasādāt ist aber wohl um des Reimes zu prabhāvād willen hierhergestellt worden”.

ha: ALS (v.l.) *brahmāha* – /c/ Cod. + Hss. *atyāśramibhyaḥ*: Hs. C, Nārāyaṇadīpikā *antyāśram*^o – /d/ *samyag ṛṣi*^o: HAUER (1930: 101 und 1931: 5) *samyagrṣi*^{o309}.

‘Durch die Macht seiner Askese [und] durch die Gnade Gottes hat Śvetāśvatara das (dreiteilige) Brahman erkannt³¹⁰ [und dieses] höchste Läuterungsmittel³¹¹, an dem der Orden der Weisen Gefallen fand, den Atyāśramins in richtiger Weise verkündet.’

Dieser Vers spielte wegen des Wortes *atyāśramin-* in Untersuchungen zur Genese des Āśrama-Systems eine wichtige Rolle, seit WINTERITZ (1926: 217) ihn in diese Diskussion einbrachte. Es interessierte vor allem die Frage, ob das Wort die Saṃnyāsins als diejenigen Asketen bezeichnet, die jenseits von drei oder jenseits von vier Āśramas sind. Wäre ersteres der Fall, führte das Wort in eine Zeit vor der Aufnahme des Saṃnyāsa-Instituts in das System der Āśramas³¹². Da nun die Chāndogya-Upaniṣad II 23,1³¹³ in der Tat von drei Āśramas zu reden scheint und diesen den des Entsagenden (*brahmasaṃstha-*) gegenüberstellt³¹⁴, sah man – und dies machte die frühe zeitliche Ansetzung unserer Upaniṣad möglich – in dem Wort *atyāśramin-* eine Bezeichnung des Saṃnyāsins und glaubte, hieraus entscheidende Aufschlüsse über dieses so wichtige Problem der indischen Kultur- und Religionsgeschichte gewinnen zu können:

“The exclusion of renunciation from the early enumeration of *āśramas* is further indicated by the use of the term *atyāśramibhyaḥ* for

³⁰⁹ Das so erweiterte Kompositum gibt HAUER mit “von der (Gemeinde des vollkommenen Ṛṣi genossen” wieder, woran er übrigens ungeachtet der Widerlegung seiner Textgestaltung durch SCHRADER (1931: 887) auch später (1958: 140) festhielt.

³¹⁰ So auch RAU 1964: 43 mit Interpretation von *vidvān* als Prädikatsnomen im Sinne eines finiten *veda* (vgl. HOFFMANN 1963: 94 und THIEME 1963). Alternativ kann übersetzt werden: ‘Der wissende Śvetāśvatara hat ... verkündet’ (vgl. etwa HAUSCHILD 37).

³¹¹ Vgl. Sāṅkhyakārikā 70, wo das Wissen, das Kapila seinem Schüler Āsuri lehrte, als *pavitram agryam* (a) bezeichnet wird (s. FRAUWALLNER 1992: 117).

³¹² Diese Diskussion ging stillschweigend davon aus, daß der Mensch die verschiedenen Abschnitte sukzessive durchleben muß. Daß dies allerdings nicht notwendigerweise der Fall ist, lehren verschiedene Texte (vgl. BRONKHORST 1993: 30–42 [s. aber auch SPROCKHOFF 1991: 26–28]).

³¹³ *trayo dharmaskandhāḥ | yajño ’dhyayanaṃ dānam iti prathamah | tapa eva dvitīyah | brahmacārya ācāryakulavāstī tṛtīyo ’tyantam ātmānam ācāryakule ’vasādayan | sarva ete puṇyalokā bhavanti | brahmasaṃstho ’mṛtatvam eti ||*; vgl. TSUCHIDA 1996.

³¹⁴ Vgl. SPROCKHOFF 1981: 80–82. Eine ganz andere Erklärung dieser Stelle gibt nun OLIVELLE 1996b (vgl. 1996a: 116f. und 334f.).

those who set their mind on liberation. The inclusion of renunciation in the scheme of the *āśramas* was the first step in its assimilation into the framework of orthodox thought and way of life.” (OLIVELLE 1974: 34)³¹⁵

Doch kann die Śvetāśvatara-Upaniṣad auf Grund ihres jungen Datums keineswegs als Zeuge für derartige Entwicklungen in Anspruch genommen werden. Denn als die Upaniṣad abgefaßt wurde, war der Saṃnyāsa-Āśrama längst fester Bestandteil des Systems der Lebensabschnitte. So findet sich – um nur ein sicheres Beispiel zu nennen – bei Patañjali, dem Verfasser des Mahābhāṣya, der um 150 v.Chr. gelebt hat, eine Erwähnung des Vier-Āśrama-Systems³¹⁶.

Ob das Wort *atyāśramin-* an unserer Stelle den Asketen bezeichnete, der sich “jenseits des Āśrama”³¹⁷, oder denjenigen, der sich jenseits der vier und damit des gesamten Āśrama-Systems befindet, dürfte unerheblich sein. Denn zum einen waren (bzw. betrachteten sich) die Rudra-Bhaktas (als) in kein Āśrama-Schema eingebunden;³¹⁸ zum anderen – und dieser Punkt ist von unmittelbarer Relevanz für das richtige Verständnis der ŚU – dürfte uns hier ein (weiterer) spezifischer

³¹⁵ Vgl. Id. 1975: 83. In einem jüngeren Artikel hat OLIVELLE jedoch seine Ansicht hinsichtlich des Terminus revidiert: “There was, nevertheless, a tendency from a very early date to consider some types of renunciators, especially Paramahamsas who had achieved the liberating knowledge (*vidvatparamahansa* or *jīvanmukta*) as being in a state beyond the *āśramas*. They were hence called *atyāśramins*. The earliest occurrence of this term is in the Śvetāśvatara Upaniṣad (6.21) where Śvetāśvatara is said to have declared Brahman to ‘those beyond *āśrama*’ (*atyāśramibhyaḥ*). The meaning of the term in that context, however, is not altogether certain.” (1980: 138). In einer noch späteren Arbeit vertritt er dann aber die Ansicht, daß “the term refers to people who have gone beyond the householder’s life and not to enlightened people who are not comprehended by the *āśrama* system” (1993: 23), eine Ansicht, die er im Kommentar zu seiner Übersetzung der in Diskussion stehenden Stelle wiederholt (1996a: 395). OLIVELLE muß sich aber fragen lassen, warum der/die Verfasser unseres Verses eine solche einfache Aussage mit einem solch vieldeutig zu verstehenden Wort gemacht hat/haben.

³¹⁶ Pāṇini lehrt V 1,119 die Bedeutung der im Anschluß an dieses Sūtra gelehnten Suffixe. Demgemäß tritt das Suffix *śyañ* (V 1,123) in der Bedeutung *tasya bhāvaḥ* auch an Eigenschaftswörter sowie an die Wörter *brāhmaṇa-* etc. (V 1,124). Nun fordert Kātyāyana in seinem ersten Vārttika die Hinzufügung der Abstrakta *cāturvarṇya-* etc. (*brāhmaṇādīṣu cāturvarṇyādīnām upasaṃkhyānam*), und Patañjali führt hierzu aus: *brāhmaṇādīṣu cāturvarṇyādīnām upasaṃkhyānam kartavyam | cāturvarṇyam cāturvidyam cāturāśramyam ||* (Mahābhāṣya II/370,22f.).

³¹⁷ Von SPROCKHOFF (1981: 82) mit “d.h. des Haushalterdaseins” expliziert, ließe sich der Singular auch generell auf irgendeinen der vier Āśramas beziehen (vgl. ib. n. 180).

³¹⁸ Einer der Gründe dafür war gewiß der Anspruch der ‘Bhakti-Religionen’, ohne Entsagung zur Erlösung zu führen (vgl. THIEL-HORSTMANN 1991).

Pāśupata-Terminus³¹⁹ greifbar sein, der – zusammen mit anderen *ati*-präfigierten Wörtern – den Pāśupata als jenseits aller gesellschaftlichen Institute charakterisiert³²⁰. Das Wort *atyāśramin*-, das später auch in typischer Weise den Pāśupata-Asketen bezeichnet³²¹, ist somit ein weiteres³²² wichtiges Indiz dafür, daß unsere Upaniṣad in Kreisen des Pāśupata-Śivaismus entstanden ist.

Von besonderem Interesse ist daher eine Passage des Kūrmapurāṇa, die den Ṛṣi Śvetāśvatara³²³ als Pāśupata-Śaiva darstellt. In diesem Purāṇa³²⁴ wird zunächst erzählt, wie König Suśīla das im Himālaya gelegene Dharmavana besucht. Dann heißt es³²⁵ (I 13,31–38):

athāsminn antare 'paśyat samāyāntaṃ mahāmuniṃ |
śvetāśvataranāmānaṃ mahāpāśupatottamaṃ ||31||
bhasmasamdigdhasarvāṅgaṃ ... |
sāṃnyāsikaṃ vidhiṃ kṛtsnaṃ kārayitvā vicakṣaṇaḥ |
dadau tadaiśvaraṃ jñānaṃ svaśākhāvihitaṃ vrataṃ ||37||
aśeṣavedasāraṃ tat paśupāśavimocanaṃ |
atyāśramaṃ iti khyātaṃ brahmādibhir anuṣṭhitaṃ ||38||

‘Bei dieser Gelegenheit sah er den großen Weisen mit Namen Śvetāśvatara, den höchsten der großen Pāśupatas herbeikommen, dessen ganzer Körper mit Asche beschmiert war ...

‘Der weise [Śvetāśvatara] ließ [Suśīla] die Saṃnyāsin-Vorschrift[en] vollständig erfüllen. Dann gab er ihm das auf den höchsten Herrn bezügliche Wissen [und] das Gelübde, das durch seine eigene Śākhā auferlegt wurde.

‘Dieses ist die Essenz aller Veden, das Mittel, die Fesseln, die die Seele [binden], zu lösen. Es trägt den Namen *atyāśrama*- [und] Brahmā und die anderen (Götter) praktizieren es.’

³¹⁹ Da einige wichtige Stellen, an denen die Wörter *atyāśramin*- und *atyāśrama*- in unseren Texten belegt sind, der Aufmerksamkeit der Bearbeiter des Poona-Wörterbuchs entgangen sind, obgleich HARA (1967: 61f.n. 7) auf solche bereits vor geraumer Zeit aufmerksam machte, seien diese hier nachgetragen: MBh XIIA 28,406f. (*atyāśramam idaṃ vrataṃ | mayā pāśupataṃ dakṣa yogam utpāditaṃ purā*), Pañcārthabhāṣya I I (: 4,1) und 6 (: 12,6), Kūrmapurāṇa I 14,39 (s. HARA 1967: 56), Saurapurāṇa XXVII 28 (s. HARA 1967: 57) und ĪG XI 67d; vgl. in späten Upaniṣads wie der Nārada-parivṛāja belegtes *atīvarṇāśramin*/^oma- (s. SPROCKHOFF 1976: 171 und OLIVELLE 1980: 138).

³²⁰ Vgl. HARA 1982 und auch 1961: 169.

³²¹ So qualifiziert Śrīkaṇṭha in seinem Bhāṣya *ad* Brahmasūtra III 4,49 den *pāśupatāśrama*- als *atyāśrama*-*śākhā*.

³²² Vgl. oben *ad* V 14 (p. 108f.) und VI 19 (p. 122f.).

³²³ Zu seiner Person vgl. VARADACHARI 1969.

³²⁴ Weitgehend parallel läuft eine Erzählung des Saurapurāṇa (s. HARA 1967: 57).

³²⁵ In der von ANAND SWARUP GUPTA besorgten Ausgabe des All-India Kashi Raj Trust.

†22 (H, S)³²⁶

*vedānte paramam guhyam, purākalpe pracoditam /
nāprasāntāya dātavyam, nāputrāyāśiṣyāya vā ||22||*

[b] *purākalpe pracoditam*: ALS (Druck) *purā kalpe prac°*, ALS (v.l.), ĀSS (v.l.), Hss. CDGH *purākalpaprac°* – [d] HAUSCHILD (38) *nāputrāyāśiṣyāya vā*³²⁷: ALS, ĀSS, NSP, SVOS, Hs. H *°śiṣyāya vā punaḥ*; ĀSS (v.l.), Hss. CDG *nāputrāya nāśiṣyāya vai punaḥ*.

‘In einem früheren Weltalter ist im Vedānta das höchste Geheimnis verkündet worden. Es darf weder einem mitgeteilt werden, der nicht zur Ruhe gekommen ist, noch einem, der kein Sohn, noch einem, der kein Schüler ist.’³²⁸

*23 (H, S, H2 [140])³²⁹

*yasya deve parā bhaktir, yathā deve tathā gurau /
tasyaite kathitā hy arthāḥ, prakāśante mahātmanaḥ*³³⁰ ||23||³³¹

‘Nur dem Hochsinnigen, dessen höchste Hingabe auf Gott [und] wie auf Gott so auf den Lehrer [gerichtet ist], leuchten diese hier mitgeteilten Dinge ein.’

*iti śvetāśvataropaniṣadi ṣaṣṭho ’dhyāyaḥ ||*³³²

³²⁶ Vgl. FORMICHI 1927: 89f.

³²⁷ Mit einem Kadenzfehler (– – ◡ –), der sich, soweit ich sehe, nicht emendieren läßt.

³²⁸ Mit dieser Vorschrift vergleiche man ChU III 11,5 (übersetzt in THIEME 1966: 18), MaiU VI 29, MBh XII 238,16–18, 296,31–36 bzw. 314,41 und MBh XIII 75,22.

³²⁹ Vgl. auch OLDENBERG 1923: 242 und FORMICHI 1927: 90.

³³⁰ In den Hss. erscheint dieser Pāda doppelt, was einzig und allein dazu dient, das Ende des Textes zu markieren (s. GOTO 1996: 109n. 79). Dieser indigene Usus dürfte HAUSCHILD unbekannt geblieben sein, da er den Pāda nicht nur doppelt ediert (p. 38), sondern ihn auch zweifach übersetzt (p. 39).

³³¹ ≈ MBh V 295* (mit *tasya te* in Pāda c). SPBh IV 19 (: 114.10f.) wird dieser Vers zur Gänze zitiert.

³³² So entsprechend der von HAUER allein verzeichneten Kapitelunterschrift der Hs. G: *iti śvetāśvataropaniṣadi ṣaṣṭho [’]dhyāyaḥ*. HAUSCHILD (1927: 38) druckt *iti śvetāśvataropaniṣatsu ṣaṣṭho ’dhyāyaḥ* – so auch NSP – als Kolophon, während ĀSS und SVOS *iti śvetāśvataropaniṣadi* bieten und sich in ALS keine Entsprechung findet.

Abkürzungsverzeichnis und Bibliographie

- AIG III JACOB WACKERNAGEL – ALBERT DEBRUNNER, *Altindische Grammatik*. III. Band: Nominalflexion – Zahlwort – Pronomen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930.
 ALS ŚU-Edition der Adyar Library Series
 ALSDORF 1950 LUDWIG ALSDORF, *Contributions to the Textual Criticism of the Kāthopanīṣad*. ZDMG 100 (1950) 621–637 (= *Kleine Schriften*, ed. A. WEZLER. Wiesbaden 1974, p. 1–17).
 ALSDORF 1980 Id., *Ardha-Māgadhī*. In: *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung*. Symposien zur Buddhismusforschung II, hrsg. von H. BECHERT. [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, Nr. 117]. Göttingen 1980, p. 17–23.
 ĀSS ŚU-Edition der Ānandāśramasamskṛtagranthāvali
 AVŚ Atharvavedasamhitā, Śaunaka-Rezension

 B → BAUMER 1986
 BĀU Brhadāranyaka-Upaniṣad
 BAUMER 1986 BETTINA BAUMER, *Befreiung zum Sein*. Auswahl aus den Upanishaden. Zürich: Benziger, 1986.
 BAKKER 1982 HANS BAKKER, *On the Origin of the Sāṃkhya Psychology*. WZKS 26 (1982) 117–148.
 BBU Brahmbindu-Upaniṣad, ed. H.N. ĀPTE. In: *upanīṣad-āṃ samuccayaḥ*. [Ānandāśramasamskṛtagranthāvali 29]. Poṇya 1895, p. 337–344.
 BEDEKAR 1961 V.M. BEDEKAR, *The Doctrines of Svabhāva and Kāla in the Mahābhārata and Other Old Sanskrit Works*. Journal of the University of Poona 1961, p. 1–16.
 BELVALKAR – RANADE S.K. BELVALKAR – R.D. RANADE, *History of Indian Philosophy*. Vol. II: *The Creative Period*. Poona 1927.
 BhG Bhagavadgītā
 BHSQ FRANKLIN EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*. New Haven: Yale University Press, 1953.
 BI Bibliotheca Indica
 BLEZER 1992 H. W. A. BLEZER, *Prāṇa*. Aspects of Theory and Evidence for Practice in Late-Brāhmaṇical and Early-Upaniṣadic Thought. In: *Ritual, State and History in South Asia*. Essays in honour of J.C. Heesterman, ed. A.W. VAN DEN HOECK – D.H.A. KOLFF – M.S. OORT. [Memoirs of the Kern Institute 5]. Leiden 1992, p. 20–49.
 BODEWITZ 1973 HENK W. BODEWITZ, *Jaiminīya Brāhmaṇa I*, 1–65. Translation and Commentary with a study Agnihotra and Prāṇāgnihotra. [Orientalia Rheno-Traiectina XVII]. Leiden: E.J. Brill, 1973.
 BODEWITZ 1985 Id., *Yama's Second Boon in the Kāṭha Upaniṣad*. WZKS 29 (1985) 5–26.
 BODEWITZ 1992 Id., *King Prāṇa*. In: *Ritual, State and History in South Asia* (s. BLEZER 1992), p. 50–64.

- BODEWITZ 1996 Id., The *Pañcāgniṣṭvīdyā* and the *Pitryāna/Devayāna*. In: Studies in Indology. Professor Mukunda Madhava Sharma Felicitation Volume. [Sri Garib Das Oriental Series 201]. Delhi 1996, p. 51–57.
- BOEHTLINGK 1897 OTTO BOEHTLINGK, Kritische Beiträge. Berichte über die Verhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse (BKSGW) 49 (1897) 127–138.
- BOEHTLINGK 1899 Id., Kritische Beiträge. BKSGW 51 (1899) 31–40.
- BOEHTLINGK 1901 Id., Kritische Beiträge. BKSGW 53 (1901) 7–19.
- BRERETON 1986 JOEL P. BRERETON, “*Tat Tvam Asi*” in Context. ZDMG 136 (1986) 98–109.
- BRONKHORST 1993 JOHANNES BRONKHORST, The Two Sources of Indian Asceticism. [Schweizer Asiatische Studien, Monographien 13]. Bern: Peter Lang, 1993.
- BU Brahma-Upaniṣad, ed. H.N. ĀPTE. In: *upaniṣadām samuccayaḥ* (s. BBU), p. 313–335.
- BUITENEN 1962 J.A.B. VAN BUITENEN, The Maitrāyaṇīya Upaniṣad. A Critical Essay, with Text, Translation and Commentary. [Disputationes Rheno-Trajectinae VI]. 's-Gravenhage: Mouton & Co., 1962.
- BUITENEN 1988 Id., Studies in Indian Literature and Philosophy. Collected Articles, ed. L. ROCHER. Delhi: American Institute of Indian Studies – Motilal Banarsidass, 1988.
- CHAKRAVARTI 1975 PULINBIHARI CHAKRAVARTI, Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. New Delhi 1975.
- ChU Chāndogya-Upaniṣad
- DEBRUNNER 1941 ALBERT DEBRUNNER, A-I. *ūrṇāvābhi*–“Spinne”. NIA 3 (1940–1941) 129–131.
- DEBRUNNER 1955 Id., Das altindische Wort für die Spinne. In: Corolla Linguistica. Festschrift Ferdinand Sommer. Wiesbaden 1955, p. 20–25.
- DEEG 1995 MAX DEEG, Die altindische Etymologie nach dem Verständnis Yāska's und seiner Vorgänger. Eine Untersuchung über ihre Praktiken, ihre literarische Verbreitung und ihr Verhältnis zur dichterischen Gestaltung und Sprachmagie. [Würzburger Studien zur Sprache und Kultur, Bd. 2]. Dettelbach: Josef H. Röll, 1995.
- DEUSSEN 1897 PAUL DEUSSEN, Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1897.
- EDGERTON 1924 FRANKLIN EDGERTON, The Meaning of Sankhya and Yoga. AJP 45 (1924) 1–46.
- EDHOLM 1995 ERIK AF EDHOLM, *Dhātuprasāda*. In: Sauhrdayamaṅgalam. Studies in Honour of Siegfried Lienhard on his 70th Birthday. Stockholm 1995, p. 91–116.
- FORMICHI 1927 CARLO FORMICHI, The Upanishads as the Land-Mark in the History of Indian Thought. Journal of the Department of Letters of the University of Calcutta 15 (1927) 83–130.

- FRAUWALLNER 1925a ERICH FRAUWALLNER, Untersuchungen zum Mokṣadharmā. Die sāmkhyaistischen Texte. WZKM 32 (1925) 179–206 (= Kleine Schriften, ed. G. OBERHAMMER – E. STEINKELLNER, Wiesbaden 1982, p. 55–82).
- FRAUWALLNER 1925b Id., Untersuchungen zum Mokṣadharmā. Die nicht-sāmkhyaistischen Texte. JAOS 45 (1925) 51–67 (= Kleine Schriften, p. 38–54).
- FRAUWALLNER 1927 Id., Zur Elementenlehre des Sāmkhya. WZKM 34 (1927) 1–5 (= Kleine Schriften, p. 140–144).
- FRAUWALLNER 1953 Id., Geschichte der indischen Philosophie. I. Band: Die Philosophie des Veda und des Epos – Der Buddha und der Jina – Das Sāmkhya und das klassische Yoga-System. Salzburg: Otto Müller, 1953.
- FRAUWALLNER 1992 Id., Nachgelassene Werke II: Philosophische Texte des Hinduismus. Hrsg. von G. OBERHAMMER – CH. H. WERBA. [SbÖAW 588 = Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Sudasiens 26]. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1992.
- FURST 1916 ALFONS FÜRST, Der Sprachgebrauch der älteren Upaniṣads verglichen mit dem der früheren vedischen Perioden und dem des klassischen Sanskrit. KZ 47 (1916) 1–82.
- G1/2 → GELDNER 1911/1928
- GARBE 1893 RICHARD GARBE, Pañcaṅkha und seine Fragmente. In: Festgruß an Rudolf von Roth. Stuttgart 1893, p. 77–80.
- GARBE 1917 Id., Die Sāmkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen. Leipzig: H. Haessel, 1917.
- GEIGER 1916 WILHELM GEIGER, Pāli. Literatur und Sprache. [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde I/7]. Strassburg: Karl J. Trübner, 1916.
- GELDNER 1911 KARL FRIEDRICH GELDNER, Die Religionen der Inder: Vedismus und Brahmanismus. [Religionsgeschichtliches Lesebuch]. Tübingen 1911.
- GELDNER 1928 Id., Vedismus und Brahmanismus. [Religionsgeschichtliches Lesebuch (2. erweiterte Auflage) 9]. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1928.
- GONDA 1977 JAN GONDA, Notes on the Katha Upaniṣad. In: Some Aspects of Indo-Iranian Literary and Cultural Traditions. Commemoration Volume of Dr. V.G. Paranjpe, ed. S.K. CHATTERJI et al. Delhi 1977, p. 60–70 (= Selected Studies VI/1. Leiden 1991, p. 404–414).
- GOTŌ 1996 TOSHIFUMI GOTŌ, Zur Geschichte von König Jānaśruti Pautrāyaṇa (Chāndogya-Upaniṣad IV 1–3). In: Veda-Vyākaraṇa-Vyākhyāna. Festschrift Paul Thieme zum 90. Geburtstag am 18. März 1995, hrsg. von H.-P. SCHMIDT – A. WEZLER. [StII 20]. Reinbek 1996, p. 89–115.
- GOUDRIAAN 1992 TEUN GOUDRIAAN, The Pluriform Ātman from the Upaniṣads to the Svachchanda Tantra. WZKS 36 (1992) 163–186.
- H → HILLEBRANDT 1921
- H1/2 → HAUER 1931/1958

- HACKER 1953 PAUL HACKER, *Vivarta*. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Indier. [AAWL 1953/5]. Mainz: Akademie der Wissenschaften und Literatur – Wiesbaden: Franz Steiner, 1953.
- HACKER 1969 Id., Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin. Einige Beobachtungen. WZKSO 12–13 (1968/69) 119–248 (= Kleine Schriften, ed. L. SCHMITHAUSEN, Wiesbaden 1978, p. 213–242).
- HACKER 1985 Id., Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens. Aus dem Nachlaß hrsg. von K. RUPING. [Publications of the De Nobili Research Library, Vol. XII]. Wien: Institut für Indologie der Universität. Sammlung de Nobili, 1985.
- HARA 1958 MINORU HARA, Nakulīśa-pāśupata-darśanam. IJ 2 (1958) 8–32.
- HARA 1961 Id., Review of SCHULTZ 1958. IJ 3 (1961) 165–170.
- HARA 1967 Id., *Miscellanea Pāśupatica*. In: Kaviṛāj Abhinandana Grantha. Lucknow 1967, p. 55–65.
- HARA 1982 Id., *Atidāna*, *atijayana* and *atitapas*. In: Abhinandana-Bhārati. Professor Krishna Kanta Handiqui Felicitation Volume. Gauhati 1982, p. 34–43.
- HARA 1996 Id., A Note on the Pāśupata Concept of *duḥkha*. In: Śrījñānāmṛtam. A Memorial Volume in Honour of Prof. Shri Niwas Shastri. Delhi 1996, p. 264–275.
- HAUER 1930 JACOB WILHELM HAUER, Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. ZDMG 84 (1930) *97–102*.
- HAUER 1931 Id., Ein monotheistischer Traktat Altindiens. In: Rudolf Otto-Festgruß. [Marburger Theologische Studien VI]. Gotha 1931, p. 1–29.
- HAUER 1937 Id., Glaubensgeschichte der Indogermanen I: Das religiöse Artbild der Indogermanen und die Grundtypen der indo-arischen Religion. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1937.
- HAUER 1958 Id., Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst. Kritisch-positive Darstellung nach den indischen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Texte. Ib. 1958.
- HAUSCHILD (1927) RICHARD HAUSCHILD, Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Eine kritische Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren. [AKM XVII/2]. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1927.
- HERTEL 1924 JOHANNES HERTEL, Muṇḍaka-Upaniṣad. Kritische Ausgabe mit Rodarneudruck der Erstausgabe (Text und Kommentare) und Einleitung. [Indo-iranische Quellen und Forschungen, Heft III]. Leipzig: H. Haessel, 1924.
- HILLEBRANDT 1920 ALFRED HILLEBRANDT, Weitere Bemerkungen zu den Upaniṣads. ZDMG 74 (1920) 461–463 (= Kleine Schriften, ed. R.P. DAS, Stuttgart 1987, p. 225–227).
- HILLEBRANDT 1921 Id., Upanishaden. Altindische Weisheit aus Brāhmanas und Upanishaden. Jena 1921 (Düsseldorf – Köln *1958).
- HILLEBRANDT 1922 Id., Über die Upanishaden. Zeitschrift für Buddhismus 4 (1922) 39–51.

- HINÜBER 1986 OSKAR VON HINÜBER, Das ältere Mittelindisch im Überblick. [SbÖAW 467 = Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens, Heft 20]. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1986.
- HOFFMANN 1963 KARL HOFFMANN, AV. *vitāvatī*. KZ 78 (1963) 94f. (= Aufsätze zur Indoiranistik, hrsg. von J. NARTEN. Bd. 1. Wiesbaden 1975, p. 158f.).
- HOPKINS 1901 EDWARD W. HOPKINS, Notes on the Çvetāçvatara, the Buddhacarita, etc. JAOS 22 (1901) 380–389.
- HUME 1931 R.E. HUME, The Thirteen Principal Upaniṣads. Translated from the Sanskrit. London ²1931.
- IG Īśvaragītā, ed. & tr. P.E. DUMONT
- IU Īśā-Upaniṣad
- JACOB 1891 G.A. JACOB, Upaniṣadvākyakoṣaḥ. A Concordance to the Principal Upaniṣads and Bhagavadgītā. Bombay 1891 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963).
- JACOBI 1923 HERMANN JACOBI, Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes. [Geistesströmungen des Ostens, Bd. I]. Bonn – Leipzig: Kurt Schroeder, 1923.
- JACOBI 1931 Id., Sind nach dem Sāṅkhya-Lehrer Pañcaśikha die *Puruṣas* von Atomgröße?. BSOS 6 (1931) 385–388 (= Kleine Schriften, ed. B. KÖLVER. Wiesbaden 1970, p. 678–681).
- JOHNSTON 1937 E.H. JOHNSTON, Early Sāṅkhya. An Essay on its Historical Development according to the Texts. [Prize Publication Fund, Vol. XV]. London: The Royal Asiatic Society, 1937.
- KANTAWALA 1962 S.G. KANTAWALA, Some Linguistic Peculiarities of the Matsya-Purāṇa. IL 23 (1962) 66–71.
- KEITH 1924 ARTHUR B. KEITH, The Sāṅkhya System. A History of the Sāṅkhya Philosophy. Calcutta: Association Press — London: Oxford University Press, ²1924.
- KRISHAN 1982 Y. KRISHAN, The *Śvetāśvatara-Upaniṣad* and the Doctrine of *Karma* in Indian Philosophy. VIJ 20 (1982) 25–28.
- KS Kāṭhasaṃhitā/Kāṭhaka, ed. L. VON SCHROEDER
- KULKARNI 1968 V.M. KULKARNI, Svabhāvavāda (Naturalism): A Study. In: Shri Mahavir Jaina Vidyalaya Golden Jubilee Volume. Part I. Bombay 1968, p. 10–20.
- KUNST 1979 ARNOLD KUNST, Some Notes on the Interpretation of the Śvetāśvatara Upaniṣad. In: Ludwik Sternbach Felicitation Volume. Lucknow 1979, I/565–572.
- LARSON 1979 GERALD J. LARSON, Classical Sāṅkhya. An Interpretation of its History and Meaning. Delhi: Motilal Banarsidass, ²1979.
- LARSON 1987 Id. – RAM SHANKAR BHATTACHARYA (ed.), Sāṅkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy. [Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. IV]. Princeton: University Press, 1987.

- LEUMANN 1962 MANU LEUMANN, Rezension von J. VARENNES *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Paris 1960). *Kratylos* 7 (1962) 58–61.
- LIMAYE – VADEKAR V.P. LIMAYE – R.D. VADEKAR (ed.). *Eighteen Principal Upaniṣads*. Poona: Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. 1958.
- LUDERS 1940 HEINRICH LUDERS, *Philologica Indica*. Ausgewählte kleine Schriften. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1940.
- LUDERS 1951 Id., *Varuṇa*. Aus dem Nachlaß hrsg. von L. ALSDORF. Bd. I: *Varuṇa und die Wasser*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.
- M → MEHLIG 1987
- MaiU *Maitrāyaṇīya-Upaniṣad*, ed. JOHANNES A.B. VAN BUTTENEN (1962)
- MBh *Mahābhārata*, Poona-Edition
- MEHENDALE 1960 M.A. MEHENDALE, *Upaniṣadic Etymologies*. In: *Munshi Indological Felicitation Volume*. [BhV 20–21 (1960–1961)]. Bombay 1963, p. 40–44.
- MEHLIG 1987 JOHANNES MEHLIG, *Weisheit des alten Indien*. Bd. 1: *Vorbuddhistische und nichtbuddhistische Texte*. München: C.H. Beck, 1987.
- MESQUITA 1989 ROQUE MESQUITA, *Yāmunācāryas Lehre von der Größe des Ātman*. WZKS 33 (1989) 129–150.
- MNU *Mahānārāyaṇa-Upaniṣad*, ed. J. VARENNE
- MODI 1932 P.M. MODI, Akṣara. *A Forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy*. Diss. Kiel – Baroda 1932.
- MODI 1935 Id., *The Doctrine of the Bhagavadgītā: A Triad of the Three Dyads*. In: *Proceedings and Transactions of the 7th All-India Oriental Conference*. Baroda 1935, p. 377–390.
- MS *Maitrāyaṇīyasamhitā*, ed. L. VON SCHROEDER
- MULLER 1884 F. MAX MÜLLER, *The Upanishads*. Part II. Oxford 1884 (repr. Delhi 1965).
- MuṇḍU *Muṇḍaka-Upaniṣad*, ed. J. HERTEL (1924)
- MYLIUS 1978 (= My) KLAUS MYLIUS, *Älteste indische Dichtung und Prosa*. *Vedische Hymnen, Legenden, Zauberslieder, philosophische und ritualistische Lehren*. Leipzig: Reclam, 1978.
- NARTEN 1968 JOHANNA NARTEN, *Das altindische Verb in der Sprachwissenschaft*. *Die Sprache* 14 (1968) 113–134 (= *Kleine Schriften*. Bd. 1, hrsg. von M. ALBINO – M. FRITZ. Wiesbaden 1995, p. 75–96).
- NOWOTNY 1941 FAUSTA M. NOWOTNY, *Die Sāṃkhya-Philosophie auf Grund der Yuktidīpikā und der Fragmente der Werke alter Sāṃkhya-Lehrer*. Diss. Wien 1941.
- NSP ŚU-Edition der *Nirṇaya Sāgara Press*
- OBERHAMMER 1984 GERHARD OBERHAMMER, *Wahrheit und Transzendenz*. *Ein Beitrag zur Spiritualität des Nyāya*. [SbÖAW 424 = *Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasien*, Heft 18]. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1984.

- OBERLIES 1988 THOMAS OBERLIES, Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Eine Studie ihrer Gotteslehre (Studien zu den "mittleren" Upaniṣads I). WZKS 32 (1988) 35–62.
- OBERLIES 1995 Id., Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Einleitung – Edition und Übersetzung von Adhyāya I (Studien zu den "mittleren" Upaniṣads II – 1. Teil). WZKS 39 (1995) 61–102.
- OBERLIES 1996 Id., Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Edition und Übersetzung von Adhyāya II–III (Studien zu den "mittleren" Upaniṣads II – 2. Teil). WZKS 40 (1996) 123–160.
- OBERLIES 1998 Id., Śvetāśvatara-Upaniṣad V: Der Körper der Māhātmyaśarīras und der ātmaguna- (Studien zu den "mittleren" Upaniṣads III [im Druck]).
- OERTEL 1937 HANNES OERTEL, Zum altindischen Ausdrucksverstärkungstypus *satyasya satyam* 'das Wahre des Wahren' = 'die Quintessenz des Wahren'. [SbBAW 1937/3]. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1937 (= Kleine Schriften, ed. H. HETTRICH – TH. OBERLIES, Stuttgart 1994, p. 815–862).
- OLDENBERG 1923 HERMANN OLDENBERG, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923.
- OLIVELLE 1974 PATRICK OLIVELLE, The Notion of Āśrama in the Dharmaśāstras. WZKS 18 (1974) 27–35.
- OLIVELLE 1975 Id., A Definition of World Renunciation. WZKS 19 (1975) 75–83.
- OLIVELLE 1980 Id., Pañcamāśramavidhi: Rite for Becoming a Naked Ascetic. WZKS 24 (1980) 129–145.
- OLIVELLE 1993 Id., The Āśrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution. New York – Oxford: Oxford University Press, 1993.
- OLIVELLE 1996a Id., Upaniṣads. New York – Oxford: Oxford University Press, 1996.
- OLIVELLE 1996b Id., Dharmaskandhāḥ and brahmasaṁsthāḥ. A Study of Chāndogya Upaniṣad 2.23.1. JAOS 116 (1996) 205–219.
- PATHAK 1969 R.A. PATHAK, Some Linguistic Peculiarities in the Purāṇas. Purāṇa 11 (1969) 119–126.
- PISCHEL 1900 RICHARD PISCHEL, Grammatik der Prākṛit-Sprachen. [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde I/8]. Strassburg: Karl J. Trübner, 1900.
- PU Prāśna-Upaniṣad
- PW OTTO BÖHTLINGK – RUDOLPH ROTH, Sanskrit-Wörterbuch. Theil I–VII. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1855–1875 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990).
- pw OTTO BÖHTLINGK, Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Theil I–VII. Ib. 1879–1889 (repr. Kyoto: Rinsen Book Co., 1991).
- RADHAKRISHNAN (1953) S. RADHAKRISHNAN, The Principal Upaniṣads. Edited with introduction, text, translation and notes. London: George Allen & Unwin, 1953.
- Rām. Rāmāyaṇa, Baroda-Ed.

- RAO 1966 K.B. RAMAKRISHNA RAO, Theism of Pre-Classical Sāṃkhya. Mysore: Prasaraṅga, 1966.
- RAU (1964) WILHELM RAU, Versuch einer deutschen Übersetzung der Śvetāśvatara-Upaniṣad. Asiatische Studien 17 (1964) 25–46.
- RAU 1971 Id., Versuch einer deutschen Übersetzung der Kāṭhaka-Upaniṣad. Asiatische Studien 25 (1971) 158–174.
- RUBEN 1928 WALTER RUBEN, Rezension von HAUSCHILD (1927). OLZ 31 (1928) 408–410.
- S → SCHRADER 1930
- SALOMON 1986 RICHARD SALOMON, The Śvetāśvatara and the Nāsadīya: Vedic Citations in a Śaiva Upaniṣad. ALB 50 (1986) 165–178.
- SALOMON 1991 Idem, A Linguistic Analysis of the Praśna Upaniṣad. WZKS 35 (1991) 47–74.
- ŚāṅkhŚS Śāṅkhāyana-Śrautasūtra
- ŚB Śathapatha-Brāhmaṇa
- SCH → SCHRADER 1912
- SCHMITHAUSEN 1994 LAMBERT SCHMITHAUSEN, Zur Textgeschichte der *pañcāgnividyā*. In: Orbis Indicus Gerharo Oberhammer Iustrum XIII. exigenti ab amicis discipulisque oblatum, ed. R.A.C. MESQUITA – CH.H. WERBA. [WZKS 38]. Wien 1994, p. 43–60.
- SCHMITHAUSEN 1995 Id., Mensch, Tier und Pflanze und der Tod in den älteren Upaniṣaden. In: Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst. Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition. Arbeitsdokumentation eines Symposions, hrsg. von G. OBERHAMMER. [SbÖAW 624 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 14]. Wien 1995, p. 43–74.
- SCHRADER 1902 FRIEDRICH OTTO SCHRADER, Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas. Leipzig: G. Kreysing, 1902 (= 1983: 1–78).
- SCHRADER 1912 Idem, The Minor Upaniṣads Critically Edited. Vol. I: Saṃnyāsa-Upaniṣads. Madras: The Adyar Library, 1912.
- SCHRADER 1914 Id., The Problem of Free-Will in Indian Philosophy. An Address delivered on the occasion of the thirty-first anniversary of the Srinivasa Mandiram and Charities and the birthday-festivities of Sri Ramanujacharya. Bangalore 1914.
- SCHRADER 1930 Id., Der Hinduismus. [Religionsgeschichtliches Lesebuch 14]. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1930.
- SCHRADER 1931 Id., Besprechung von HAUER 1931. OLZ 34 (1931) 884–887 (= 1983: 168–170).
- SCHRADER 1933 Id., A Critical Study of Īsopaniṣad. IA 62 (1933) 205–212 (= 1983: 156–163).
- SCHRADER 1983 Idem, Kleine Schriften. Mit Ergänzungen aus seinem Nachlaß hrsg. von J.F. SPROCKHOFF. [Glasenapp-Stiftung Bd. 19]. Wiesbaden: Franz Steiner, 1983.
- SCHULTZ 1958 FRIEDRICH A. SCHULTZ, Die philosophisch-theologischen Lehren des Pāsupata-Systems nach dem Pañcārthabhā-

- śya und der Ratnatīkā. Walldorf: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran, 1958.
- SDS Sarvadarśanasamgraha, ed. U.S.H. SHARMA
- SILBURN 1948 ALLETTE SILBURN, Śvetāśvatara Upaniṣad. Publiée et traduite. [Les Upanishad VII]. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1948.
- SMITH 1954 RONALD M. SMITH, Birth of Thought – III: Transmigration and God. ABORI 35 (1954) 176–193.
- SMITH 1974 Id., The Early Heresies in the Development of Indian Religion. IndT 2 (1974) 149–198.
- SMITH 1975 Id., Thinking-Class Theism: The Śvetāśvatara-Upaniṣad. JOIB 24 (1974–1975) 317–337.
- SMITH 1976 Id., From Ritual to Philosophy in India. JIP 4 (1976) 181–197.
- SPBh Sāṅkhyaprapaścābhāṣya, ed. R. GARBE
- SPEYER 1886 J.S. SPEYER, Sanskrit Syntax. Leiden: E.J. Brill, 1886 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993).
- SPEYER 1896 J.S. SPEYER, Vedische und Sanskrit-Syntax. [Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde I/6]. Strassburg: Karl J. Trübner, 1896.
- SPROCKHOFF 1976 JOACHIM F. SPROCKHOFF, Saṃnyāsa. Quellenstudien zur Askese im Hinduismus I: Untersuchungen über die Saṃnyāsa-Upaniṣads. [AKM XLII, 1]. Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft – Franz Steiner, 1976.
- SPROCKHOFF 1981 Id., Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur. Neue Erwägungen zu einer alten Legende und ihren Problemen (Vorbemerkungen – Erster Hauptteil). WZKS 25 (1981) 19–90.
- SPROCKHOFF 1991 Id., id. Zweiter Hauptteil (1. Fortsetzung). WZKS 35 (1991) 5–46.
- STARK 1990 SYLVIA STARK, Vātsya Varadagurus Tattvanirṇaya. Teil 1: Kritische Textedition. [SbÖAW 570 = Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 4]. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1990.
- STARK 1992 Ead., Śvetāśvataraupaniṣad 3.8–3.11 in the Light of Viśiṣṭādvaita (with special reference to the interpretation of Vātsya Varadaguru). WZKS 36 (1992) 187–194.
- STEINER 1927 M. STEINER, Der Ahaṃkāra in den ältesten Upaniṣaden. In: Aus Indiens Kultur. Festgabe Richard von Garbe. [Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen, Bd. III]. Erlangen 1927, p. 109–114.
- STRAUSS 1911 OTTO STRAUSS, Ethische Probleme aus dem "Mahābhārata". Giornale della Società Asiatica Italiana 24 (1911) 193–335 (= Kleine Schriften, ed. F. WILHELM. Wiesbaden 1983, p. 11–153).
- STRAUSS 1913 Id., Zur Geschichte des Sāṃkhya. WZKM 27 (1913) 257–275 (= Kleine Schriften, p. 154–172).
- STRAUSS 1925 Id., Indische Philosophie. München: Ernst Reinhardt, 1925.
- ŚU Śvetāśvatara-Upaniṣad
- SVOS ŚU-Edition der Sri Venkateswara Oriental Series

- THIEL-HORSTMANN 1991 MONIKA THIEL-HORSTMANN, Bhakti and Monasticism In: Hinduism Reconsidered, ed. G.D. SONTHEIMER – H. KULKE. [South Asian Studies 24]. New Delhi 1991, p. 127–140.
- THIEME 1949 PAUL THIEME, Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. [Hallische Monographien 7]. Halle: Max Niemeyer, 1949.
- THIEME 1963 Id., Zu o. S. 94. KZ 78 (1963) 95 (= Kleine Schriften, ed. G. BUDDRUSS. Wiesbaden 1984, II/619).
- THIEME 1966 Id., Upanischaden. Ausgewählte Stücke aus dem Sanskrit übertragen und erläutert. Stuttgart: Reclam, 1966.
- TS Taittirīyasamhitā
- TSUCHIDA 1985 RYUTARO TSUCHIDA, Some Remarks on the Text of the Śvetāśvatara-Upaniṣad. JIBS 34.1 (1985) 468–460.
- TSUCHIDA 1996 Id., Versuch einer Interpretation von Chāndogya-Upaniṣad 2,23. In: Veda-Vyākaraṇa-Vyākhyāna (s. GOTO 1996), p. 453–484.
- TURSTIG 1996 HANS-GEORG TURSTIG, Die Weisheit der Upanischaden. Frankfurt: Fischer, 1996.
- TUXEN 1911 POUL TUXEN, Yoga. En oversigt over den systematiske Yogafilosofi paa grundlag af kilderne. København: H. Hagerup, 1911.
- VARADACHARI 1969 K.C. VARADACHARI, Rṣi Śvetāśvatara. Rtam I (1969) 155.
- VS Vājasaneyisamhitā
- WADHWANI 1975 Y.K. WADHWANI, Some Controversial Passages in the Śvetāśvatara Upaniṣad. Studies of the Centre of Advanced Studies in Sanskrit I (Poona 1975) 131–143.
- WADHWANI 1976 Id., Subtle Bodies Postulated in the Classical Sāṅkhya System. Sambodhi 5 (1976) 29–40.
- WELDEN 1910 ELLWOOD A. WELDEN, The Sāṅkhya Term *liṅga*. AJP 31 (1910) 445–459.
- WERBA 1997 CHLODWIG H. WERBA, Verba IndoArica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars I: Radices Primariae. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1997.
- WEZLER 1970 ALBRECHT WEZLER, Der Gott des Sāṅkhya: Zu *Nyāyakuṣumāṇjali* 1.3. IIJ 12 (1969–1970) 255–262.
- WEZLER 1992 Id., Sāṅkhya. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. RITTER und K. GRUNDER. Bd. 8: R-Sc. Basel 1992, p. 1161–1163.
- WEZLER 1993 Id., On a Prose Passage in the Yuktidīpikā of Some Significance for the History of Indian Medicine. JEĀS 3 (1993) 282–304.
- WINTERNITZ 1926 MORIZ WINTERNITZ, Zur Lehre von den Āśramas. In: Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens. Festgabe Hermann Jacobi, ed. W. KIRFEL. Bonn 1926, p. 215–227 (= Kleine Schriften, ed. H. BRINKHAUS. Stuttgart 1994, II/500–512).
- WOODS 1914 JAMES H. WOODS, The Yoga-System of Patañjali or the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind ...

Translated from the original Sanskrit. [HOS 17]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1914 (²1927)

Yd.

Yuktidīpikā, ed. R.CH. PANDEYA

ZAEHNER 1969

R.C. ZAEHNER, Sexual Symbolism in the *Śvetāśvatara* Upanishad. In: Myths and Symbols Studies in Honor of Mircea Eliade, ed. J.M. KITAGAWA – CH.H. LONG, Chicago – London 1969, p. 209–215.

THE SŪTRA ON THE FOUR CONDITIONS

A (Mūla-)Sarvāstivādin Discourse on Causality

*By Peter Skilling, Nandapurī (Thailand)**

Introduction

The Sarvāstivādin and Mūlasarvāstivādin were two of the most important of the ancient Buddhist schools (*nikāya*) of Northern India. Although the historical and textual relationship between the schools is by no means clear, we do know that they transmitted different Prātimokṣas, Vinayas, and Sūtras.¹ Although the canons of the two schools were affiliated, and both were compiled in Sanskrit, the language differed in usage, phrasing, and orthography. Their Sūtrapīṭakas are at present known only incompletely, through original Sanskrit texts, mostly fragmentary, mainly from Central Asia and Gilgit (in modern Pakistan), through citations in Sanskrit works of the *śāstra* class, often highly abbreviated, and through translations into Chinese or Tibetan.

In contrast, the Suttapīṭaka of the Theravādin is preserved in its entirety in Pāli in Sri Lanka and South East Asia. When we compare the Theravādin Suttapīṭaka with the Sūtrapīṭakas of the Sarvāstivādin and Mūlasarvāstivādin (as far as is possible in their incomplete state) or with the Āgamas of various schools preserved in Chinese, we find that while the bulk of the discourses are common to the different collections – as a rule in parallel or similar, rather than identical versions – each collection also contains discourses not found in the others. For example, the Theravādin Majjhimanikāya contains twenty-two discourses that have not been traced in the Chinese Āgamas, while the Madhyamāgama in Chinese translation, generally attributed to the Sarvāstivādin school, contains nineteen discourses which cannot be traced in the Pāli Nikāyas.² For the most part the discourses

* For Pāli texts, references are to Pali Text Society editions. For Tibetan texts, references are to the reprint of the Peking (Qianlong [= Q]) edition of the Tibetan Canon, published in Tokyo–Kyoto, by catalogue number, folio, and line, except in one case (see n. 4) where Derge has also been consulted.

¹ For the ‘sectarian’ background see Cox 1995: 21–30.

² Cf. Bhikṣu THICH MINH CHAU, *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya. A Comparative Study*. Delhi 1991, p. 38 and 347–355.

that are unique to the collection of one or the other school resemble other discourses of the Āgama or Nikāya collections, both in style and content: hence it is difficult to classify them as 'early' or 'late', especially since all Āgamas and Nikāyas contain material of varying strata. The shorter discourses of the Ekottarika and Saṃyukta Āgamas and the Aṅguttara and Saṃyutta Nikāyas, however, sometimes contain material that can clearly be identified as later. In particular, a number of short discourses held to be authoritative by the (Mūla-)Sarvāstivādins, but without corresponding Pāli versions, contain elements of the later Abhidharma period, and can be assumed to belong to a later stratum.

In the following I translate and discuss one such discourse, on the four conditions (*pratyayatā*). My translation is based on a citation in Vasubandhu's Abhidharmakośabhāṣya,³ with the setting (*nidāna*) added from Śamathadeva's precious commentary on the Abhidharmakośa, the Upāyikā Ṭīkā, an anthology of canonical citations composed originally in Sanskrit, but extant only in Tibetan translation. Śamathadeva locates the *sūtra* at Śrāvastī.⁴ As he often does when referring a text to its source, Śamathadeva cites an *uddāna* (a verse 'table of contents' of a section of the canon), in this case only a single line: *rab tu rig dan rkyen dan ni*. The key-word for our *sūtra* is *rkyen* = *pratyaya*.⁵ Since titles are usually taken from *uddānas*, the title of our *sūtra* – not otherwise attested – should be *Pratyayasūtra.

Both Vasubandhu and Śamathadeva relied on Mūlasarvāstivādin recensions of the Tripiṭaka for their citations: the *sūtra* as translated here should therefore belong to that school. But since a similar *sūtra* is cited or referred to in Sarvāstivādin treatises, we may conclude that the latter school also transmitted the *sūtra*, and describe it as (Mūla-)Sarvāstivādin – that is, common to the two schools. Though brief, the discourse was important to the philosophical development, especially the Abhidharma, of other Buddhist schools as well.

³ AKBh II 61c (PRADHAN 1975: 98,3 and DWARIKADAS 1970: 341,12–342,3): *catvārāḥ pratyayā uktāḥ || kvoktāḥ | sūtre | catasrah pratyayatāḥ | hetupratyayatā samanantarapratyayatā ālambanapratyayatā adhipatipratyayatā ceti | pratyayajātīḥ pratyayatā ||* — AKBh Tibetan, Q5591, Vol. 115, *gu* 114a: *rkyen ni bži po dag tu gsuṅs ||* (Kārikā II 61c) *gaṅ nas gsuṅs še na | mdo las rkyen ñid ni bži ste | rgyu'i rkyen ñid dan de ma thag pa'i rkyen ñid dan dmigs pa'i rkyen ñid dan bdag po'i rkyen ñid do zes gsuṅs so | rkyen du 'dra ba ni rkyen ñid do ||*.

⁴ Śamathadeva, Derge 4094, *ju* 100a3 (≈ Q5595, Vol. 118, *tu* 114a8 | I follow here the Derge|): *mdo las rkyen ñid ni bži ste zes bya ba la sogs pa la | bži las 'phros pa'i mdo las | rab tu rig dan rkyen dan ni || zes bya bar gleṅ gzi ni mñan du yod pa na'o zes 'don pa lta bu'o ||*.

⁵ I cannot suggest a Sanskrit equivalent for the other key-word, *rab tu rig*, which should also be a term that covers four items.

(A) Translation

Thus I heard, upon a time, the Blessed One was staying at Śrāvastī, in Anāthapiṇḍada's Pleasance, in Prince Jeta's Grove. Then the Blessed One addressed the monks:⁶

'There are four types of conditions (*pratyayatā*):⁷ cause as condition (*hetupratyayatā*), immediate antecedent as condition (*samanantara-pratyayatā*), perceptual object as condition (*ālambanapratyayatā*), and predominance as condition (*adhipatipratyayatā*).

(B) Discussion

Vasubandhu states that he is citing a *sūtra*: 'Four conditions have been taught. Where have they been taught? In a *sūtra* ...' This means that he must have extracted the text from one of the Āgamas, in this case of the Mūlasarvāstivādin school (as noted above, our discourse does not occur in the Theravādin canon). The same *sūtra* is referred to in the Vibhāṣā (LVP I/299n. 1 and MPPŚ V/2164–2166) and is cited as a *sūtra* in the Sārasamuccaya (loc. cit.).

Where does the *sūtra* come from? From which Āgama? Unfortunately, previous researchers have looked in the wrong places. W.M. McGovern (1976: 188) suggests that the four conditions were taught in the Saṃyuktāgama, without giving any source, and goes on to say that "none of the existing versions of that work contain the passage in question". LAMOTTE (MPPŚ V/2166f.) goes further to state that "malgré toutes les recherches effectuées dans le Sūtrapiṭaka, le passage en question n'a pu être décelé et jusqu'à preuve du contraire il faut admettre que les anciennes Écritures ignoraient encore ces quatre *pratyaya*". Exactly what LAMOTTE means by "Sūtrapiṭaka" and "les

⁶ Śamathadeva uses a common abbreviation, *gleñ gzi ni mñān du yod pa na'o*, equivalent to Sanskrit *śrāvastyāṃ nidānam* or Pāli *sāvattṥinidānam*. I give the full, expanded form of the *nidāna*.

⁷ *pratyayatā*, *rkyen ñid = pratyaya-jāti*, *rkyen du 'dra ba* (AKBh) = *pratyaya-jātiḥ pratyayateti | pratyayaprakāra ity arthaḥ | gotāvat ||* (AKV 342,15) = *rkyen tu 'dra ba ni rkyen ñid do zes bya ba ni rkyen gyi rnam pa zes bya ba'i tha tshig ste ba lañ ñid lta bu yin no* (AKV, Q5593, Vol. 116, cu 248a4). The Tibetan translations of the AKBh (Q5591, Vol. 115, gu 114a), of Śamathadeva's Upāyikā Tīkā, of Vinītabhadra's Abhidharmakośakārikāśāstra-bhāṣya (Q5592, Vol. 115, ñu 146a8), and of Dignāga's Marmapradīpa (Q5596, Vol. 118, thu 177a4) all read *rkyen ñid = pratyayatā*. The Sārasamuccayanāma-Abhidharmāvatāratīkā (Q5598, Vol. 119, thu 385b2) has *rkyen = pratyaya*. An equivalent Pāli form, *paccayatā*, occurs in the Kathāvatthu, Nettipakkaraṇa and the Peṭakopadesa (see below, p. 146), and in the compound *idappaccayatā*.

anciennes Écritures" is not clear, but I assume that he refers to the Pāli Nikāyas and the Chinese Āgamas.⁸ HIRAKAWA (1990: 179) remarks that the "four conditions are said to have been first preached by the Buddha and to have appeared in the *Āgamas*, but are not found in the extant version of the *Āgamas*".

But are the Chinese Āgamas the right place to look? Our *sūtra* is cited in (Mūla-)Sarvāstivādin sources, and must be sought in the Sūtrapīṭakas of the Sarvāstivādins and Mūlasarvāstivādins, but these are not extant in Sanskrit or complete in Chinese translation. The Āgamas preserved in Chinese do not constitute the single, unitary canon of any one school: they were translated (and revised) at different times, from different sources, and belong to different schools. It is generally agreed that the Chinese Madhyamāgama is a translation of a Sarvāstivādin recension, that the (longer and shorter) Saṃyukta Āgamas belong to the Mūlasarvāstivāda, and that the Dīrghāgama is Dharmaguptaka. Our *sūtra* is far too short to have been included in either the Dīrghāgama or the Madhyamāgama, and is not found in either of the Saṃyukta Āgamas. Since the *Pratyayasūtra contains only a short, numerical list, the logical place to look for it is the Ekottarikāgama. But only fragments of a Mūlasarvāstivādin Ekottarikāgama survive in Sanskrit, and the (Mūla-)Sarvāstivādin recension of the text was not translated into Chinese. There is, of course, a Chinese translation of an Ekottarikāgama. Its school-affiliation has not been determined, but it is certainly not (Mūla-)Sarvāstivādin.⁹ It is therefore not surprising that the *Pratyayasūtra is not found in the Chinese Ekottarikāgama, or in the other Chinese Āgamas.

For an answer to our question we must turn to Śamathadeva, who, in his Upāyikā Tīkā, traces the *Pratyayasūtra to the bŽi las 'phros pa'i mdo. The bŽi las 'phros pa is mentioned elsewhere by Śamathadeva as the source for the discourses on the four *acintyas* (*tu* 149b3, *thu* 110a5) and the four *viparyāsas* (*thu* 130a4), which have Pāli parallels in the Catukkanipāta of the Aṅguttaranikāya¹⁰. Śamathadeva also refers to the bDun las 'phros pa (*tu* 116a6) as the source for the seven *viññānasthitis* and the brGyad las 'phros pa (*thu* 122b8) as the source for the eight *abhihāvāyatanas*, which have Pāli counterparts in the Sattaka- and Aṭṭhakanipātas of the same Nikāya¹¹. We thus see that Śamathadeva refers numerical teachings, which have counterparts in

⁸ His statement might hold for "the ancient Scriptures" in the sense of the earliest recensions, but these are not available for research.

⁹ Cf. EB I/2/242f. and 248, WALDSCHMIDT 1980: 136f., ENOMOTO 1986, and HIRAKAWA 1990: 73.

¹⁰ See AN II/80, 14 and 52, 1.

¹¹ See AN IV/39f. and 305f.

the Aṅguttaranikāya, to texts or divisions of texts that bear titles following the common pattern: (number) + *las 'phros pa* (= skt. *uttara*). I do not doubt that these titles refer to the sections on groups of four, seven, and eight in the Mūlasarvāstivādin Ekottarikāgama, perhaps in abbreviation: '[the section on] fours (in the Eka-)Uttara (Āgama)', etc. Taking the Tibetan translations of Ekottara (*gCig las 'phros pa*) and Daśottara (*bCu las 'phros pa*) Sūtras into account, the Sanskrit equivalents of Śamathadeva's titles might be Caturuttara, Saptottara, and Aṣṭottara, which do not occur in any of the Sanskrit (Mūla-)Sarvāstivādin texts known to me¹².

I therefore conclude – on the basis of style and on the basis of Śamathadeva's references – that the *Pratyayasūtra was included in the section on fours in the (Mūla-)Sarvāstivādin Ekottarikāgama. The references of the Vibhāṣā, of Vasubandhu, of Śamathadeva, and of the anonymous author of the Sārasamuccaya establish the existence and transmission of the *sūtra* from before the time of the compilation of the Vibhāṣā (1st century CE [?]) up to the time of the latter two authors (6th or 7th century [?])¹³.

* * * * *

The theory of four conditions seems to have been the kernel from which more elaborate theories of causal relations grew. It is presented in the canonical (Mūla-)Sarvāstivādin Abhidharma, occurring first in the Vijñānakāya (where it is applied to the six types of consciousness: *cakṣurviññāna*, etc.), followed by the Prakaraṇapāda and the Jñānaprasthāna.¹⁴ The latter text is generally held to be the latest of the seven Sarvāstivādin Abhidharma treatises, and dated to the 1st century BCE. If this dating is correct, the theory of four conditions must have evolved by the end of the 2nd century BCE¹⁵.

¹² But cf. LVP V/250n. 4, where the Sanskrit text of the Sūtrālaṃkāra has *pañcakaṣu*, the Chinese translation suggests **pañcottara*.

¹³ Scholars date the compilation of the Vibhāṣā to the 1st or 2nd century CE; cf. EB I/1/72 and 80f., WARDER 1970: 346, and BAREAU 1966: 89. Nothing is known of the date of Śamathadeva or of the translators of his work. While the author of the Sārasamuccaya is unknown, an upper date is provided by that of the translators – the renowned Jinamitra, Dānaśīla, and Ye śes sde – who were active in the early 9th century.

¹⁴ Cf. LVP I/299 and LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN, La controverse du temps et du pudgala dans le Vijñānakāya. In: Études Asiatiques publiées à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'École française d'Extrême-Orient. Paris 1925, I/376, BROECK 1977: 45–47, MPPŚ V/2167, HIRAKAWA 1990: 131 and 179, FRAUWALLNER 1995: 28–31 and 127, and COX 1993: 134f.

¹⁵ Various dates have been suggested for the seven books of the Sarvāstivādin Abhidharma. Scholars generally place the Vijñānakāya in the 'mid-

The theory was taken up in the manuals of the (Mūla-)Sarvāstivāda-Vaibhāṣikas such as the Abhidharmahrdaya of Dharmasīri,¹⁶ the Saṃyuktābhidharmasāra of Dharmatrāta (MPPŚ loc. cit.), the Abhidharmāmṛtarasa of Ghoṣaka,¹⁷ the Abhidharmāvatāra of Skandhila¹⁸ and its commentary, the Sārasamuccaya (loc. cit.), the Abhidharmakośa and its commentaries (see above n. 7), and the Nyāyānusāra of Saṃghabhadra (MPPŚ loc. cit.). The conditions are analysed in the *Āryavasumitrabodhisattvasaṅgītiśāstra, which might belong to a "non-Kāśmīra lineage of the Sarvāstivāda"¹⁹.

Thus the four conditions were a fundamental category of the (Mūla-)Sarvāstivāda-Vaibhāṣikas.²⁰ An alternate theory of causation within the same tradition propounded a list of six causes (*hetu*). That the six causes were a later development is shown by the fact that, unlike the four conditions, they are not mentioned in any *sūtra* – a point which was not ignored, and which left their authenticity open to challenge.²¹ According to the Vaibhāṣikas themselves, the six causes first appeared in the Jñānaprasthāna of Kātyāyanīputra.²² Later scholastics attempted to reconcile and coordinate the two originally independent lists.

The four conditions also entered the literature of other schools. They are discussed by the great Mādhyamika Nāgārjuna (ca. 2nd century CE) in his MMK (I 2ff.), who, with characteristic logical acumen, demolishes them as a general principle (*kārikās* 3–6 and 11–

dle period', the Prakaraṇapāda and the Jñānaprasthāna in the 'late period', that is about the first century BCE; cf. EB I/1/64–80, HIRAKAWA 1973: xxviii–xxix and 1990: 131f., FRAUWALLNER 1995: 13f., and COX 1995: 30–34. WARDER places the Jñānaprasthāna at ca. 200 BCE and the Vijñānakāya "a little later"; he dates the Prakaraṇa, "the last of the seven Abhidharma treatises" to ca. 100 BCE (1970: 342–344). BAREAU (1966: 96) dates the Jñānaprasthāna to the 1st or possibly even 2nd century CE.

¹⁶ See I. ARMELIN (tr.), *Le Cœur de la Loi Suprême. Traité de Fa-cheng: Abhidharmahrdayaśāstra de Dharmasīri*. Paris 1978, p. 72f.

¹⁷ See BROECK 1977: 123f. The text was retranslated into Sanskrit from Chinese by SHANTIBHIKSHU SASTRI, *Abhidharmāmṛta* of Ghoṣaka. *Visva-Bharati Annals* 5 (Santiniketan 1953) 61,5.

¹⁸ See M. VAN VELTHEM (ed. & tr.), *Le Traité de la Descente dans la Profonde Loi (Abhidharmāvatāraśāstra) de l'Arhat Skandhila*. Louvain-la-Neuve 1977, p. 74.

¹⁹ COX 1993: 135 (with n. 50). For this work, see NAKAMURA 1980: 108.

²⁰ Seven conditions, starting with our four, are listed in Bhavya's *Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna*; see BAREAU 1956: 186 (= Q5640, Vol. 127, u 184a8).

²¹ Cf. AKV II 49 (p. 279), *Sārasamuccaya*, *thu* 385b2ff., LVP I/245n. 2 and 299n. 1, MPPŚ V/2163–2168, and BROECK 1977: 46f.

²² Cf. its retranslation into Sanskrit from Chinese by ŚĀNTI BHIKṢU ŚĀSTRĪ in his *Jñānaprasthānaśāstra* of Kātyāyanīputra (Santiniketan 1955), p. 17–19, MPPŚ V/2164–2167, HIRAKAWA 1990: 179, and COX 1993: 136.

14) as well as individually (*kārikās* 7–10).²³ A briefer analysis, with a verse similar to MMK I 2, is given in Chapter 3 of the ‘Twelve Gate Treatise’, and the *pratyaya* and *hetu* are discussed in the Mahāprajñāpāramitāsāstra (Ta chih tu lun), both preserved in Chinese translation only and both ascribed to Nāgārjuna.²⁴ The four conditions were accepted by Harivarman (ca. 3rd century) in his *Satyasiddhiśāstra (I 53f.), a text of uncertain affiliation,²⁵ and by the Yogācāra school from the time of Asaṅga (ca. 4th century) onwards²⁶. They were also incorporated into some versions of the Prajñāpāramitāsūtras – although probably not the earliest recensions (MPPŚ V/2168f.) – and they are mentioned but not listed in the Saṃdhinirmocanasūtra²⁷.

Furthermore, the four conditions of the (Mūla-)Sarvāstivāda constitute the first five of the twenty-four conditions of the Theravādin list (counting *anantara* and *samanantara* as one), of which several other items correspond to (Mūla-)Sarvāstivādin *hetus* (cf. KALUPAHANA 1975: ch. VIII). Of the ten *pratyayas* of the Śāriputrābhidharmaśāstra – a text of unknown school considered to be one of the oldest Abhidharma works extant – the first three correspond to *hetu*-, *samanantara*-, and *ālambanapratyayas*, the last to *adhipatipratyaya*; the remaining *pratyayas* are similar to others of the Theravādin list.²⁸ The latter list,

²³ Cf. MPPŚ V/2168.

²⁴ See HSUEH-LI CHENG, Nāgārjuna’s Twelve Gate Treatise. Dordrecht 1982, p. 70f., N. AIYASWAMI SASTRI, Dvādaśamukha Śāstra of Nāgārjuna. Visva-Bharati Annals 6 (Santiniketan 1954) 174 (summary) and 197f. (re-translation into Sanskrit from Chinese), and MPPŚ V/2170–2181.

²⁵ Cf. its retranslation into Sanskrit from Chinese by N. AIYASWAMI SASTRI, Satyasiddhiśāstra of Harivarman. Vol. I. Baroda 1975, p. i-iii, BAREAU 1955: 81 (Bahuśrutīya) and 1966: 105 (Bahuśrutīya or Prajñaptivādin), WARDER 1970: 218 (Bahuśrutika), and EB I/1/75 (Sautrāntika).

²⁶ P. PRADHAN (ed.), Abhidharma Samuccaya of Asaṅga. Santiniketan 1950, p. 28,7; W. RAHULA (tr.), Le Compendium de la Super-doctrine (Philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d’Asaṅga. Paris 1971, p. 44f.; N. DUTT (ed.), Bodhisattvabhūmiḥ. Patna 1978, p. 70,3; V. BHATTACHARYA (ed.), The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga. Calcutta 1957, p. 61f., 106f. and 215; N. TATIA (ed.), Abhidharmasamuccayabhāṣyam. Patna 1976, p. 35–43; L. DE LA VALLÉE POUSSIN (tr.), Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hīuan-Tsang. Paris 1929, II/436ff.; WEI TAT (tr.), Ch’eng Wei-Shih Lun. The Doctrine of Mere-Consciousness. Hong Kong 1973, p. 535ff.

²⁷ É. LAMOTTE (ed. & tr.), Saṃdhinirmocana Sūtra. L’Explication des mystères. Louvain – Paris 1935, p. 155 (text) and 262 (translation).

²⁸ Cf. EB I/1/48, 72 and 77, WARDER 1970: 222, and HIRAKAWA 1990: 182f.; for the Śāriputrābhidharma see FRAUWALLNER 1995: ch. IV and COX 1995: 30 (with n. 53). BAREAU concluded that the text was Dharmaguptaka (cf. FRAUWALLNER 1995: 97). It is interesting that three conditions which correspond to items of the Theravādin list are mentioned (without ascription to any school) in Candrakīrti’s Prasannapadā (MMK 77,5): *purojāta*, *sahajāta*, and *paścājjāta*. The first and last are not included among the Sarvāstivādin *hetus*, while the second corresponds to their *sahabhūhetu*.

known to us from the texts of the Mahāvihāra lineage of the Theravāda, was probably accepted by other Theravādin lineages, as more than 10 of the 24 are mentioned in the Vimuttimaggā,²⁹ a non-Mahāvihāra text transmitted by the Abhayagiri school. According to tradition the Abhayagiri broke off from the Mahāvihāra by the beginning of the Common Era; at any rate the Theravādin Abhidhamma was probably finalized by about that time.³⁰ At least ten conditions are mentioned in the Kathāvatthu,³¹ and several are discussed in the Paṭisambhidāmagga (EB I/1/77). The full twenty-four are given only in the Paṭṭhāna³².

It is interesting that Kathāvatthu 313 and 618 use the term *paccayatā* (= skt. *pratyayatā* [see n. 7 above]); the longest list, p. 508–510, uses *paccaya*. Although this list does not follow the traditional order, *hetu*-, *ārammana*-, *anantara*-, and *samanantarapaccaya* are grouped together in the mouth of the opponent at the end of the section. More significantly, at Kathāvatthu 313 *hetu*-, *ārammana*-, *adhipati*-, *anantara*-, and *samanantarapaccayatā* – precisely the group equivalent to the four *pratyayas* of the (Mūla-)Sarvāstivāda – are grouped together in the mouth of the ‘Theravādin’. The Nettipakaraṇa (p. 78) and the Peṭakopadesa (p. 104) mention two types of *hetus* or *paccayas*: *samanantara* and *parampara*. The Nettipakaraṇa (p. 80) also mentions *adhipateyya*-, *ārammana*-, and *sannissayapaccayatā*; the Peṭakopadesa (p. 105–107) mentions *sahajāta*-, *samanantara*-, *abhisandana*-, *adhittāna*-, and *hetupaccayatā*.³³ The Kathāvatthu and the Paṭṭhāna are generally held to be among the latest of the Theravādin Abhidhamma texts (EB I/1/76).

In his ‘Buddhist Thought in India’, CONZE (1962: 153) notes that the “Sarvāstivādin enumeration of conditions ... shows sufficient resemblance to the Theravādin scheme to make it probable that in their original form both were evolved before the two schools separated. It shows sufficient dissimilarities to suggest that the evolved scheme was

²⁹ See N.R.M. EHARA – SOMA THERA – KHEMINDA THERA, *The Path of Freedom* (Vimuttimaggā). Colombo 1961 (repr. Kandy 1977), p. 202f. and 255.

³⁰ See EB I/1/67f. BAREAU (1966: 95) gives a later date: the composition of the seven works stretching over at least five centuries, from roughly 300 BCE to 200 CE.

³¹ See Kathāvatthu 313, 508–510 and 618.

³² In the Theravādin Abhidhamma, *hetu* took on a technical usage as the three ‘wholesome causes’ (*kusalahetu*) and the three ‘ethically neutral causes’ (*abyākatahetu*) – desirelessness, non-aversion, non-delusion – and their opposites, the three ‘unwholesome causes’ (*akusalahetu*); see Dhammasaṅgaṇi §1053–1071.

³³ These references to *paccayatā* are not given in the PTSD; nor is *pratyayatā* mentioned in EDGERTON’s BHSD. A useful discussion of the terms *hetu* and *paccaya* in the Nettipakaraṇa is given in KALUPAHANA 1975: 63f.

thought out after their separation." A similar conclusion was reached by D.J. KALUPAHANA (1975: 163): "The theory of causal correlations (*pratīyaya*, *yuan*) mentioned in the *Abhidharmakośa* seems to be the nucleus from which the more elaborate theories developed. That most of the schools started with the theory of four correlations is attested by the important place accorded to it in the different schools"³⁴.

The fact that the (Mūla-)Sārvāstivādins enshrined the four conditions in a *sūtra* transmitted in one of their canonical collections, the Ekottarikāgama, had far-reaching consequences for the development of theories of causation. As Nāgārjuna, presenting the view-point of his (Sārvāstivādin [?]) opponent, emphatically states (MMK I 2):

catvāraḥ pratīyayā hetuś cālambanam anantaram |
tathāivādhipateyaṃ ca pratīyayo nāsti pañcamah ||

'There are four conditions: cause, object, antecedence, and predominance; there is no fifth condition.'

Schools that accepted the *Pratīyayasūtra could not expand the system of relations by adding further conditions to the original four, as did the Theravādins who did not accept the discourse; rather, they had to subdivide the four basic conditions, and correlate them with sets of causes (*hetu*). The (Mūla-)Sārvāstivādins correlated the four conditions with the six causes, while the Yogācārins developed further and more complex categories. By limiting the number of conditions to four, the *Pratīyayasūtra held a position of primary importance in the development of theories of causation and relations³⁵.

Bibliography and Abbreviations

AKBh	Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, ed. DWARIKADAS (1970) / PRADHAN (1975)
AKV	Abhidharmakośavyākhyā of Yaśomitra, ed. DWARIKADAS (1970)
AN	Aṅguttaranikāya, Pali Text Society edition

³⁴ See also HIRAKAWA 1990: 179.

³⁵ For studies of *pratīyayas*, *paccayas*, and *hetus*, cf. MPPŚ V/2163–2181. É. LAMOTTE, Histoire du Bouddhisme Indien. Des origines à l'ère Śāka. Louvain 1958 (repr. Louvain-la-Neuve 1976), p. 669–671, McGOVERN 1976: 183–205, CONZE 1962: 150–156, Y. KARUNADASA, Buddhist Analysis of Matter. Colombo 1967, ch. VII, K. VENKATA RAMANAN, Nāgārjuna's Philosophy as presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra. Varanasi 1971, p. 180–184. KALUPAHANA 1975: ch. III and VIII, BROECK 1977: 45–47, BHS 375, and HIRAKAWA 1990: 179–184.

- BAREAU 1955 ANDRÉ BAREAU, *Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule*. [PEFEO XXXVIII]. Saigon: École Française d'Extrême-Orient, 1955.
- BAREAU 1956 Id., *Trois Traités sur les Sectes Bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva* II^e partie: L'explication des division entre les sectes (*Nikāyabhedavibhāṅga-vyākhyāna*) de Bhavya. JA 244 (1956) 167–200.
- BAREAU 1966 Id., *Le Bouddhisme Indien*. In: Id. – W. SCHUBRING – CH. VON FUHRER-HAIMENDORF, *Les Religions de l'Inde III: Bouddhisme, Jainisme, Religions archaïques*. Paris 1966.
- BHSD FRANKLIN EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*. New Haven 1953 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1972).
- BROECK 1977 JOSÉ VAN DEN BROECK, *La Saveur de l'Immortel (A-p'i-t'an Kan Lu Wei Lun)*. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1977.
- CONZE 1962 EDWARD CONZE, *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1962.
- COX 1993 COLLETTE COX, *Dependent Origination. Its Elaboration in Early Sarvāstivādin Abhidharma Texts*. In: *Researches in Indian and Buddhist Philosophy. Essays in honour of Professor Alex Wayman*, ed. RAM KARAN SHARMA. Delhi 1993, p. 119–141.
- COX 1995 Ead., *Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*. [Studia Philologica Buddhica. Monograph Series XI]. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995.
- DWARIKADAS 1970 SWAMĪ DWARIKADAS SHASTRI (ed.), *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra. Part I (I and II Kośasthāna)* [Bauddha Bharati Series 5]. Varanasi: Bauddha Bharati, 1970.
- EB *Encyclopædia of Buddhism*. Colombo: Government of Ceylon, 1961–.
- ENOMOTO 1986 FUMIO ENOMOTO, *On the Formation of the Original Texts of the Chinese Āgamas*. *Buddhist Studies Review* 3,1 (1986) 19–30.
- FRAUWALLNER 1995 ERICH FRAUWALLNER, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Translated from the German by S. FRANCIS KIDD under the supervision of E. STEINKELLNER. Albany, New York: State University of New York Press, 1995.
- HIRAKAWA 1973 AKIRA HIRAKAWA et al., *Index to the Abhidharmakośabhāṣya. Part 1: Sanskrit – Tibetan – Chinese*. Tokyo: Daizo Shuppan Kabushikikaisha, 1973.

- HIRAKAWA 1990 Id., *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna*. Tr. & ed. P. GRONER. [Asian Studies at Hawaii 36]. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.
- KALUPAHANA 1975 DAVID J. KALUPAHANA, *Causality. The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1975.
- LVP LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Traduit et annoté. Paris – Louvain 1923–1931 (repr. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1971).
- MCGOVERN 1976 WILLIAM M. MCGOVERN, *A Manual of Buddhist Philosophy*. London 1923 (repr. Lucknow: Oriental Reprinters, 1976).
- MMK LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN (ed.), *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. [Bibliotheca Buddhica IV]. Repr. Osnabrück: Biblio, 1970.
- MPPŚ V ÉTIENNE LAMOTTE (tr.), *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*. Tome V: Chapitres XLIX–LII, et Chapitre XX (2^e série). [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 24]. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste de l'Université, 1980.
- NAKAMURA 1980 HAJIME NAKAMURA, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. Hirakata: Kansai University, 1980.
- PRADHAN 1975 P. PRADHAN (ed.), *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. [Tibetan Sanskrit Works Series 8]. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1975.
- PTSD The Pali Text Society's Pali-English Dictionary (repr. Oxford 1992)
- WALDSCHMIDT 1980 ERNST WALDSCHMIDT, *Central Asian Sūtra Fragments and their Relation to the Chinese Āgamas*. In: *The Language of the Earliest Buddhist Tradition*, ed. H. BECHERT. Göttingen 1980, p. 136–174.
- WARDER 1970 A.K. WARDER, *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.

AGAINST THE ATTRIBUTION OF THE VIGRAHAVYĀVARTANĪ TO NĀGĀRJUNA

By Fernando Tola and Carmen Dragonetti, Buenos Aires

The Vīgrahavyāvartanī (VV) has been transmitted as a treatise divided into two clearly delimited parts:

Part I — *kārikās* 1–20 and their commentary, which contain a criticism of Nāgārjuna's system, and

Part II — *kārikās* 21–70 and their commentary, which contain the refutation of that criticism.

There is no introductory word for Part I. Part II is introduced with the expression *atrocyate*.

It is generally accepted that the VV is a work of Nāgārjuna. This is the opinion, for instance, of D.S. RUEGG (1981: 21–23), CH. LINDTNER (1982: 11), and all the editors and translators of that treatise. But we think that some objections can be raised against its authenticity.

External Evidence

I. THE COLOPHONS OF THE CHINESE AND TIBETAN TRANSLATIONS

The colophons of the Chinese and Tibetan translations¹ attribute the VV to Nāgārjuna.

1. The Chinese translation was done by Gautama Prajñārucci, who came to Loyang in 516 A.D. and worked at Ye from 538 to 543.² The Tibetan translations were carried out by Jñānagarbha together with Tibetan Lotsabas at the end of the VIIIth and beginning of the IXth centuries A.D.³ Nāgārjuna, on the other hand, lived “early in the first millennium P.C.” (RUEGG 1981: 4), more precisely at the end of the

¹ See Taishō 1631 (*kārikās* and *vṛtti*) for the Chinese, and for the Tibetan, Tōhoku 3828 (*kārikās*) + 3832 (*vṛtti*) and Catalogue 5228 (*kārikās*) + 5232 (*vṛtti*).

² See RCB 266 (s.v. Kudon Hannyarushi).

³ Cf. NAUDOU 1968: 86f.

first century, or also in the second or third century depending on the opinion of different scholars⁴. Accordingly, testimonies offered by the translations of VV are separated from Nāgārjuna by several centuries: four, three or two centuries in the case of the Chinese translation; seven, six or five in the case of the Tibetan ones. This fact limits the trustworthiness of the colophons of the Chinese and Tibetan translations, especially taking into account that at that time philological strictness did not exist, and there was a lack of means fit for preserving the true authorship of works through several centuries.

2. Besides that, the trustworthiness of the Chinese or Tibetan colophons, which attribute a given work to Nāgārjuna, is also limited by the fact that the authenticity of the majority of the great number of works attributed to Nāgārjuna is not accepted by present scholarship, or at least is doubted.

The Chinese Buddhist Canon attributes 24 works to Nāgārjuna (RCB 273 [s.v. Ryūju]), the Tibetan Buddhist Canon even 122 (Tōhoku) or 123 (Catalogue). CH. LINDTNER (1982: 11–17) enumerates 51 works ascribed to Nāgārjuna by ancient tradition. Modern scholarship is very sceptical in relation to the value of this tradition. RUEGG refers to the “opacity and confusion in the records as well as the uncertainty concerning the authorship of several works ascribed to Nāgārjuna” (1981: 8), and due to this fact, in his study of Nāgārjuna’s philosophy prefers to limit himself to the analysis of only six treatises that have come down under the name of Nāgārjuna. LINDTNER thinks that, out of the 51 works he mentions, only 13 are “genuine” (p. 11) and 16 “dubious ... *perhaps* authentic” (p. 12). In his most recent calculus (1995: 149) this number is further reduced to a dozen of “authentic” works.

We may remark that in our treatment of the Vaidalyaprakaraṇa (VP), one of the treatises accepted as authentic by RUEGG and LINDTNER, we have offered several arguments against its authenticity.⁵ Furthermore, C. DRAGONETTI (1978/1986) has argued against the authenticity of Pratītyasamutpādayakārikā and Bodhicittavivarana resp., both considered by LINDTNER to belong to the category of works correctly ascribed to Nāgārjuna, and S. DIETZ most recently (1995) has convincingly challenged Nāgārjuna’s authorship of the Sūhṛllekha, a work which LINDTNER regarded as genuine.

In any case, the number of works accepted by modern scholarship as being authored by Nāgārjuna himself is rather small, and the credibility of the testimony of the Chinese and Tibetan colophons seems to be greatly limited also in relation to VV.

⁴ See RUEGG 1981: 4f.n. 11 for complete references.

⁵ See TOLA 1995: 7–15.

II. QUOTATIONS

There exist the following quotations of VV in later authors:

(a) In his *Prasannapadā* Candrakīrti quotes *kārikās* 29f. (PP 16.7–10) and 31 (PP 59.4f.⁶) giving the VV as their source without any indication concerning the author, whereas PP 30,6 *kārikā* 30 is attributed to the *ācārya*, to whom Candrakīrti has earlier referred to as the author of the commentary of VV⁷. As a work of the *ācārya* (*slob dpon*) the VV (*rtsod pa bzlog pa*) is named YŠV 21.1f., and in MŚS 10 Candrakīrti attributes it to Nāgārjuna⁸.

(b) Bhavya's (?) *Madhyamakaratnapradīpa* (264b6)⁹ gives a similar testimony.

(c) In his own *vr̥tti* on his *Madhyamakālaṃkāra*. *kārikā* 72,¹⁰ Śāntarakṣita quotes *kārikā* 70 of VV and attributes it to Blo gros bzañ po, whom Kamalaśīla (a.l.) identifies with Klu sgrub (= Nāgārjuna).

1. Like the Chinese and Tibetan translations, the mentioned authors are separated from Nāgārjuna by several centuries. Candrakīrti is located by RUEGG (1981: 71) ca. 600–650 A.D.; Bhavya quotes Candrakīrti and Dharmakīrti (600–660 A.D.), and must therefore have been either contemporary to them or of a later date;¹¹ Śāntarakṣita “flourished in the eighth century” (RUEGG 1981: 88). Thus between Nāgārjuna and these authors four or five centuries have elapsed. This circumstance diminishes the credibility of their testimonies.

2. Candrakīrti quotes VV 29–31, and Śāntarakṣita *kārikā* 70. Thus both refer only to the second part of the treatise.

3. In MŚS not only the VV is attributed to Nāgārjuna, but also the VP, the authenticity of which – as said above (p. 152) – is rather doubtful. As for Bhavya, he commits numerous mistakes or inaccuracies in relation to the authorship of many texts he quotes.¹² Thus the reliability of the testimonies we dispose of seems not to be great.

Internal Evidence

Chronological distance and mistakes committed do not disqualify in an absolute way the trustworthiness of colophons and quotations

⁶ *yadi pramāṇādhīnaḥ prameyādhigamas tāni pramāṇāni kena paricchidyanta ityādinā vigrahavyāvartanyām vihitō doṣaḥ |*.

⁷ See PP 25,6: *vigrahavyāvartanyā vr̥ttim kurvatāpy ācāryeṇa*.

⁸ *yā cāsāv atha vigrahasya racitā vyāvartanī tām apī ||*.

⁹ = Sde Dge edition of the Tibetan Tripitaka (Tokyo 1977), p. 132.

¹⁰ Ed. M. ICHIGŌ. Kyoto 1985, p. 242 (with Kamalaśīla's commentary on p. 243).

¹¹ Cf. DRAGONETTI 1986: 112f.

¹² Cf. DRAGONETTI 1986: 110ff.

with regard to the authenticity of a given work. On the other hand, colophons and quotations by themselves are not sufficient to prove it. Therefore let us consider now the internal evidence offered by VV in order to strengthen or to discard the external one.

If we approach *kārikās* 1–20, free from prejudices regarding their authorship, what we find is a set of twenty *kārikās* that refute Nāgārjuna's thesis. In such a situation the idea suggests itself that these *kārikās* have been written by an opponent of Nāgārjuna's school, all the more as there is not a single indication that *kārikās* 1–70 have been composed by a single author (Nāgārjuna himself or somebody else) with the idea to expound at first the arguments that were or could be directed against the Mādhyamika system, and then to refute them in the second part. On the contrary, there are several facts that may induce one to believe that Part I and Part II have had two different authors:

(1) Part II is introduced with the words *atrocyate | yat tāvad bhavatok-tam*. There the word *bhavatā* points to a person different from the one that will deliver the following *kārikās* aimed at refuting the assertions of *kārikās* 1–20. This word clearly distinguishes the author of the first part from the author of the second part. On the other hand, in *kārikās* 1–20 many instances of the use of the pronoun of the 2nd person occur to refer to the person whom these stanzas criticize, thus differentiating again the authors of both parts: *tvadvacanam* (1c), *te* (2/3b), *tava* (4c), etc.

(2) In the second part the complete text of the first is reproduced. This gives a very strange aspect to the whole treatise: at first, we have *kārikās* 1–20 containing the objections (*vigraha*) of the opponent and constituting a compact block; then these same *kārikās* (one by one or in groups) are repeated and mixed up with new ones. If following the tradition we suppose that there was a single author, who decided to expound the arguments that could be opposed to the Mādhyamika system and to refute them, could he not have chosen another clearer and simpler way to organize his treatise? It would have been easy to put e.g. his refutations immediately after the objections they are concerned with: 21–29 after 1–4, 30–51 after 5f., 52–56 after 7f., 57–59 after 9, 60 after 10, 61–63 after 11, 64 after 12, 65–67 after 13–16, 68 after 17, and 69 after 18–20. In this way he could have composed a treatise organized in a clear and simple way, without the necessity of presenting *kārikās* 1–20 twice.

(3) The strangeness of the structure of the treatise could be explained if we suppose that there were two authors, one for VV 1–20 and another for VV 21–70, composing two independent treatises which were afterwards joined to constitute a single treatise that was wrongly attributed to Nāgārjuna. It can be reasonably supposed that some-

body (a *Mādhyamika*) knew of a treatise (= VV 1–20) composed by somebody else, containing arguments against Nāgārjuna's system, and decided to refute its arguments one by one in the order in which they were presented. In this case, he was obliged to reproduce the text containing the arguments against the *Mādhyamika* thesis previous to the text of his own refutation of each one of these arguments. Otherwise the person who wanted to read the refuting treatise would have been obliged to look for the opponent's treatise and have both of them at his disposal, if he wished to understand the discussion fully.

(4) The title of the treatise inspires a certain suspicion. *vigrahavyāvartanī* is adequate only for the second part of VV, which is constituted by the 'removing' (*vyāvartana*) of the objections to Nāgārjuna's thesis, but cannot be applied to the first part, which is the exposition of these arguments.

(5) Whereas the lack of unity (resulting from arguments 1–4) hinders the attribution of the VV as a whole to Nāgārjuna, there is one further argument against VV being a work of Nāgārjuna at all. In reference to VP LINDTNER (1982: 87) states: "Judging solely from the text itself, the style and tenets would indicate the same author as for VV, the work where the parallels are closest out of all those ascribed to Nāgārjuna". This argument in favour of the authenticity of VP can all the same be used *contrario sensu* against the authenticity of VV. For, if the VV presents similarities with VP¹³, a work that cannot be attributed to Nāgārjuna, as was noted above, we may conclude that the same is valid for the VV – or at least be suspicious concerning its authenticity.

In *kārikās* 1–4 the opponent adduces as an argument against the *Mādhyamika*, that the words which deny the own being of all things cannot deny that own being, because these words, being without an own being, do not have the capacity to deny anything; in other words: something without an own being, i.e. something *śūnya* has no efficiency, i.e. no *arthakriyākāritva*. The author of the second part refutes this in *kārikās* 21–29, asserting that a man created by magic (*nirmitaka*), and consequently (as we have to understand) lacking an own being, could ward off (*pratiśedhayeta*) another man similarly created by magic; in the same way his words, although lacking an own being can ward off (= negate) the own being of all things.

Concerning *kārikās* 21–29 the following may be remarked:

(1) The argument adduced against the opponent is very weak because, if a man or a thing created by magic, and as such without an own being, is efficient, hence it does not inevitably follow that all beings and things without an own being are efficient.

¹³ Concerning the points of contact between VP and VV see TOLA 1995.

(2) An author adhering to the Mādhyamika was not obliged to adduce such a weak argument. According to Nāgārjuna's Mūlamādhyamakakārikā (MMK) XXIV 8¹⁴ there are two *satyas*: the *saṃvṛtisatya*, the relative truth or reality, and the *paramārthasatya*, the absolute truth or reality. The beings and things of the empirical reality constitute the *saṃvṛtisatya*. All the beings and things of the empirical reality have no own being, are *śūnya*; but notwithstanding that, they have efficiency in relation to their functions and activities (*arthakriyākāritva*) as revealed by common experience which is valid in the realm of *saṃvṛtisatya*. Nāgārjuna accepts the relative existence of all beings and things of the empirical reality, and also the relative existence of their functions, activities and efficiencies. What he does not accept, is their absolute existence.

(3) In the commentary on VV 22 the correct position of Nāgārjuna is expressed: *yathā ca pratītyasamutpannatvāt svabhāvasūnyā api rathapaṭaghaṭādayaḥ sveṣu-sveṣu kāryeṣu kāṣṭhatṛṇamṛttikāharaṇe madhūdakapayasām dhāraṇe śītavātātapaparitrāṇaprabhṛtiṣu vartante | evam idaṃ madīyavacanam pratītyasamutpannatvān niḥsvabhāvam api niḥsvabhāvatvaprasādhane bhāvānām vartate |*. Likewise Candrakīrti, refuting (PP ad MMK XVII 30) an opponent's assertion that *bhāvas* without an own being cannot carry out any action (*vyāpāra*), expresses that this objection is not valid: *sasvabhāvānām eva vyāpārādarśanān niḥsvabhāvānām eva vyāpārādarśanāt |* (PP 329,16f.), and concludes in the following way: *tathā hi niḥsvabhāvā eva santo ghaṭādayo loke svakāryakṛta upalabhyante ||* (l. 17f.). Even more, *śūnyatā* is a guarantee for the *vyavahāra* or practical existence (MMK XXIV). Thus the only thing that an author adhering to the Mādhyamika had to do in order to refute the opponent's argument centered on the notion of *arthakriyākāritva*, was to express an idea similar to that of the *loci citati*: beings and things are *śūnya*; nevertheless they are efficient.

Although the preceding remarks do not constitute decisive arguments in relation to the authenticity of VV, anyhow they are facts that must be taken into account as corroborating factors of more firmly founded arguments, such as the following ones:

(1) In Nāgārjuna's Śūnyatāsaptati (ŚS) 40–41 we find the same *nir-māṇadrṣṭānta* as in *kārikā* 23 of VV, and ŚS 42 the author draws the following conclusion:

de bzin byed po sprul par mtshuñs ||

las ni sprul pas sprul dañ mtshuñs |

rañ bzin gyis ni stoñ pa yin || rtog tsam gañ ci 'añ ruñ bar yod |

¹⁴ *dve satye samupāsṛitya buddhānām dharmadeśanā | lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ ||*.

Agent and action are void as the magic creation and as what the magic creation does or makes. There is not any hint to *arthakriyākāritva*, as there is in VV, and the *dṛṣṭānta* is not used as an argument for the efficiency of the agent.

(2) MMK XVII 31 the same *dṛṣṭānta* is given, and the following *kārikā* says:

tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tatkiṭam |
tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā ||32||

The agent and the action are like the magic creation: void of an own being. We do not find here any reference to the efficiency of the agent, devoid of an own being, proved by the 'efficiency' of the magic creation, devoid also of an own being. An examination of Candrakīrti's commentary on MMK XVII 32f. leaves no doubt in this regard.¹⁵ According to him the *nirmāṇadṛṣṭānta* and the other *dṛṣṭāntas* have to do with the *naiḥsvabhāvyā* only, and not with the *arthakriyākāritva* of anything. So we can conclude that in VV 23 the *nirmāṇadṛṣṭānta* is used with an aim which is not that of ŚS 40f. or MMK XVII 31.

(3) In Viṃśatikā 4 and his commentary thereon Vasubandhu affirms that mental creations have efficiency, and gives as a proof of this assertion the erotic dreams which provoke a *śukravīsarga*. By means of the efficiency of a certain mental creation he shows the possibility of all mental creations being efficient. The author of VV 23, on the other hand, tries by means of the efficiency of an other mental creation (a magical one) to prove the efficiency of the words that deny the own being of all things. Now, in the *saṃvṛtisatya* all is *śūnya*, devoid of an own being; but there are, on one side, the things that we consider to be real although they are not, i.e. all the beings, things, processes, functions, activities, efficiencies, etc., and on the other side the beings, etc. that we do consider to be mere mental creations as dreams, magical creations, mirages, *gandharvanagaras*, etc. If the first kind is a metaphysical illusion, the second one is an illusion within another illusion. VV 23 intends to prove the efficiency of something belonging to the first kind, i.e. something considered as real, through the efficiency of something belonging to the second kind, i.e. something considered as a mere mental creation, thereby putting things which *saṃvṛtitaḥ* belong to different levels on one and the same level. This reveals an idealistic

¹⁵ Cf. PP 331.1–3 (ad XVII 32): *yo hy atra karmaṇaḥ kartā sa nirmitakākāraḥ svabhāvaśūnyaḥ | tena ca svabhāvaśūnyena svatantrakartṛā yat kiṃ cit karma kriyate tad api svabhāvaśūnyam | tadyathā nirmitakenānyo nirmitako nirmitas tathā veditaryam ||*, and 334.3f. (introducing MMK XVII 33 and referring to the *dṛṣṭāntas* given there): *na ca kevalam nirmāṇadṛṣṭāntena naiḥsvabhāvyadarśanam upapadyamānarūpam api cāmūhyo dṛṣṭāntebhyaḥ sphuṭaṃ naiḥsvabhāvyam bhāvānām pratīyatām iti pratipādayann āha |*.

distortion of Nāgārjuna's thought, a trend to consider all as mental, to reduce the whole *saṃvṛtisatya* to a mere product of the mind.

VV 31–51 investigate the problem of the *prasiddhi* of the *pramāṇas*. In *kārikā* 32f. it is said that if this *prasiddhi* were established by other *pramāṇas*, *anavasthā* would ensue, and if this were done without other *pramāṇas*, a special situation would be created for the *pramāṇas* in face of the other things that exist and need to be established by *pramāṇas*, and a reason for that situation remains to be given. The following six *kārikās* (VV 34–39) are dedicated to discard the possibility of *pramāṇas* 'illuminating' themselves and other things, since the possibility of fire illuminating itself and other things is not accepted.¹⁶ Then *kārikās* 40–45 analyze the difficulties that arise if it is asserted that the *siddhi* of the *pramāṇas* comes out of themselves (*svataḥ*), either with or without reference to the *prameyas*. Stanzas 46–50 deal with the impossibility of the *pramāṇas* and *prameyas* being able to produce the *siddhi* of one another, and end in adducing the analogy of the father and the son who cannot produce one another. It is evident, that the author of VV 31–51 denies the (*pra*)*siddhi* of the *pramāṇas*. The question whether the *pramāṇas*, especially *pratyakṣa* and *anumāna*, validate themselves or need to be validated by others, was a very important one in Indian philosophy. The following remarks seem to be called for in relation to *kārikās* 31–51:

- (1) The words *pramāṇa* and *prameya*, belonging to the epistemological discourse, are not found in MMK.¹⁷ Neither do they appear in ŚS nor in YŚ. On the other hand, these words are used in the VP, which in all probability (see above) was not composed by Nāgārjuna.
- (2) In MMK, ŚS and YŚ there is no discussion about the validity (or even the existence) of the *pramāṇas*. But again the VP offers a reasoning about that issue which is very similar to that of the VV.
- (3) MMK III deals with the six sense organs, their function and the agent of that function (*cakṣus*, *darśana*, *draṣṭṛ*, etc.). XIV 1 with the *saṃsarga* of *darśana*, *draṣṭavya* and *draṣṭṛ*, and XXIII 15 with *yena grhṇāti yo grāho grahitā yac ca grhyate* |. Similar issues are discussed in ŚS 28 (*tshor* [*vedanā*] and *tshor ba po* [*vedaka*], *lta po* [*draṣṭṛ*] and *blta bya* [*dr̥śya*]), 47–50 (visual knowledge), 53 (*āyatana*s), 55 (sensorial knowledge) and 56–57 (cognition, object and subject of cognition). In all these discussions Nāgārjuna, upholding his ontological approach, just aims at the denial that the mentioned entities can possibly exist.

¹⁶ This analogy is adduced not in a *kārikā* but in the commentary that introduces *kārikā* 34.

¹⁷ Nevertheless Candrakīrti uses these words several times in his PP (cf. S. YAMAGUCHI, Index to the Prasannapadā Madhyamaka-Vṛtti. Part I: Sanskrit – Tibetan. Kyoto 1974, s.v.).

(4) MMK VII 8–12 the well-known *dr̥ṣṭānta* of the lamp¹⁸ is adduced as presenting the idea of Nāgārjuna's opponent. With the analogy of the lamp that illuminates itself and others this opponent intends to prove that also a production can produce itself and others¹⁹. But in analyzing the *dr̥ṣṭānta* Nāgārjuna reaches the conclusion that a lamp is unable to light itself and others. Thus, the possibility of the *utpāda* producing itself and others is discarded. In this discussion both Nāgārjuna and his opponent have an ontological position and preoccupation: the opponent affirms the existence of the *utpāda*, Nāgārjuna denies it. In the VV the purpose for which the lamp-*dr̥ṣṭānta* is employed is quite different: here it aims at proving the possibility of the *pramāṇas* validating themselves and others. It is clearly not an ontological, but an epistemological issue.

All this points to an epistemological interest or preoccupation on the part of the author of VV, whereas this kind of interest seems to be absent in Nāgārjuna's authentic works. This seems to be a further argument for differentiating the author of VV from Nāgārjuna and for locating him in a period posterior to Nāgārjuna's, when the interest and preoccupation for epistemological questions was taking the principal place in Indian philosophical speculation.

The discussion following in VV 52–56 which refer to *kārikās* 7f. seems to be rather confused:

(1) VV 7f. mention different kinds of *dharmas* (*kuśala*-, *nairyāṇika*- and *anairyāṇikadharmas*), each of which has his *svabhāva* (*kuśala*-, *nairyāṇika*- and *anairyāṇikasvabhāva*), adding that the same must be considered in relation to other kinds of *dharmas*.²⁰ The term *kuśala-svabhāva* cannot be taken as meaning a *svabhāva*, 'a being in *se et per se*', 'an existence in one's own right', 'an absolutely independent existence'²¹, being (in a not very understandable way) provided with the attribute of *kuśala*; it must mean *kuśalatā*. Similarly *akuśalasvabhāva* is equivalent to *akuśalatā*, etc. Otherwise the two alternatives of *kārikās* 53 and 54–56 would end up in an absurdity: (a) the *kuśalasvabhāva* (considered as existence in *se et per se*, in its own right, independently) is *pratītya*, i.e. just the contrary of its intrinsic nature, an assertion similar to 'black is white' — (b) the *kuśalasvabhāva* is *apratītya*, implying a tautology, an assertion similar to 'black is black'. These defects do not occur if *kuśalasvabhāva* simply meant *kuśalatā*. In this case the

¹⁸ *pradīpaḥ svaparātmānau saṃprakāśayate yathā/yadi* | (MMK VII 8ab/12ab).

¹⁹ *utpādaḥ svaparātmānāv ubhāv utpādayet tathā* || (MMK VII 8cd).

²⁰ 119 (!) kinds are mentioned in the commentary.

²¹ Cf. MMK XV 2: *svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ katham akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca* ||.

two alternatives of *kārikās* 53 and 54–56 would be, (a) that the *kuśalatā* is *pratītya*, and (b) that the *kuśalatā* is *apratītya*, without any contradiction or tautology. Moreover, *kārikā* 52 affirms that *kārikā* 7 implies a distinction (*pravibhāga*) between the *kuśalasvabhāva* and the *kuśaladharma*s,²² a distinction quite contrary to a *svabhāva* which is tightly united to the thing and cannot be conceived as something apart. But notwithstanding that *kuśalasvabhāva*, etc. have the meaning of *kuśalatā*, etc., the argumentation in *kārikās* 52–56 is carried out by taking *kuśalasvabhāva* as signifying *svabhāva*, existence *in se et per se*.

(2) According to *kārikās* 54–56 the *kuśalasvabhāva* is *apratītya*, i.e. *aśūnya*. The series of arguments is the following: If the *kuśalasvabhāva* of the *kuśaladharma*s were not depending on anything (*na kiṃ cit pratītya*), i.e. were existing in its own right, then the *brahmacarya* would not exist (VV 54); the *adharma*, the *dharma*, and the *laukika-samvyavahāra* would not exist (55ab); the *kuśaladharma*s would be eternal (*nitya*), provided with an own being (*sasvabhāva*), and, being eternal, would be without cause (*ahetumat* [55cd]); the same thing would occur with the *akuśala*-, *avyākṛta*-, *nairyāṇika*-, and other *dharma*s (56ab): they would be eternal, provided with an own being and not conditioned; consequently everything *saṃskṛta* ('conditioned') would be *asaṃskṛta* ('not conditioned').²³

(3) In *kārikās* 54–56 there is no reasoning to explain how or why the inexistence of *brahmacarya* and the other consequences indicated above would ensue, if the (*kuśala*)*svabhāva* of the *kuśaladharma*s is – or the *kuśaladharma*s are – *aśūnya*. There is no link between this hypothesis and the given consequences. In fact, such an explanation is not needed, because, if it is accepted that all the *dharma*s are *aśūnya*, there would be no place for Buddhism, which after all affirms that all the *dharma*s are *pratītyasamutpanna*, and thereby *śūnya*.

(4) MMK XXIV 20–39 represents a case very similar to that of VV 54–56. There two alternatives are exposed: (a) *śūnyam idaṃ sarvaṃ* in MMK XXIV 1a, which corresponds to VV 53, and (b) *aśūnyam idaṃ sarvaṃ* in 20a, corresponding to VV 54–56. The alternative (b) is refuted by Nāgārjuna in a clear way: if all is *aśūnya*, then there is neither *udaya* ('coming forth') nor *vyaya* ('disappearance') of anything; then *duḥkha*, the object of the First Noble Truth, could not come forth either. This impossibility would eliminate the Four Noble

²² This idea seems to underly the commentary: *ayaṃ sa kuśalaḥ svabhāvaḥ | ime te kuśalā dharmāḥ |*

²³ The commentary *ad* VV 54 adds that in the hypothesis of the second alternative, the *pratītyasamutpāda* would be discarded, in consequence of which many other things (including *brahmacarya*) would be eliminated.

Truths. Consequently the alternative that all is *aśūnya* must be discarded. As a good Buddhist Nāgārjuna does not accept the *dharma*s as having a *svabhāva*, because – beginning with Buddha – Buddhism has taught the universal *pratītyasamutpannatva*, this doctrine being further developed in the Prajñāpāramitāsūtras. But as a philosopher he has to give a rational foundation to this idea, and that is precisely what he does in MMK, YŚ and ŚS, presenting arguments to demonstrate that all *dharma*s are *pratītyasamutpanna*, i.e. *śūnya*.

What we find in MMK and VV resp., are two very different approaches to quite similar subjects: in VV a conclusion is given without any reasoning supporting it, a conclusion that discards a hypothesis merely because it is contrary to the canonical tenets of Buddhism; in MMK the conclusion is based on a reasoning which corroborates the canonical tenets. This difference represents a further argument against Nāgārjuna's authorship of the VV.

VV 64–67 belong to *kārikās* 11–16 as their refutation. The common background of both groups of stanzas is the *pratiśedha* of the *asat*.

(1) In daily life the negation of non-existing things, as the horns of a hare or a donkey, the son of a barren woman, a lotus flower in the sky, etc. is a common occurrence. Such items are commonly used in philosophical literature as *drṣṭāntas* for non-existing things, of course with the intention to negate them. Nevertheless, there is no reference to the *asatpratiśedha* in the Nyāyasūtra (NS).²⁴ whereas the Vaiśeṣikasūtra (VS), as commented by Candrānanda,²⁵ refers to the *pratiśedha* of the second moon²⁶.

(2) VV 11a speaks of a *pratiśedha* only of something existing (*sata eva pratiśedhaḥ*),²⁷ and *kārikā* 13ab introduces the *mrgatrṣṇā*, a non-existing thing. Obviously we cannot interpret 11a as affirming that negations of existing things (e.g. a pot²⁸) are the only possible ones, and that negations of non-existing things (for instance, the horns of a hare) are impossible. On the part of the author of the VV, this would be an unfounded opposition to the assertion of an authoritative treatise

²⁴ Cf. GUPTA 1969: 116. In the context of the presentation of the idealist thesis (NS IVb 31f.) objects of dreams (*svapnaviṣaya*), *māyā*, *gandharvanagara*, and mirage are merely listed up to illustrate a false conception of *pramāṇa-prameya*.

²⁵ Not so in Śaṅkaramiśra's version.

²⁶ See VS IX 11: *nāsty anyasā candramā iti sāmānyāc candramasah pratiśedhaḥ* |.

²⁷ The commentary explains: *iha ca sato rthasya pratiśedhaḥ kriyate nāsatāḥ* |.

²⁸ As introduced in 11b: *nāsti ghaṭo geḥa ity ayam yasmāt* |. The same example is given VS IX 10 (*nāsti ghaṭo geḥa iti sato ghaṭasya ghasamīyogapratīśedhaḥ* |).

(VS), to common experience and to the uses of philosophical literature, and also a contradiction to the instance given by himself in 13ab. Thus, another interpretation has to be given for *sata eva pratiṣedhaḥ*. Now, the negation of a thing currently conceived as non-existing is in reality the negation of an existing thing, because in the negation of mirage, hare-horns, flower in the sky, etc., what in fact is negated is the connection (*saṃyoga*) of two existing things: water and desert, hare and horns, flower and sky, etc. Their case, therefore, is the same as that of the negation of an existing (*sat*) thing: in the assertion *nāsti ghaṭo gehe* 'there is no pot in the house' (VV 11b), *ghaṭa* and *geha* are existing things, but the connection of both things does not exist. The idea of VV 11ab is that to each *asat* that is negated there always corresponds a *sat*, something that could be called a *pratiyogin*, considered as the support of *abhāva*.²⁹ This interpretation of VV 11ab is corroborated by the second half of the *kārikā*³⁰, as the meaning of the whole cannot be: since there is only negation of existing things, then if you negate the *svabhāva* the *svabhāva* exists. That would be an absurd idea, since it would amount to say that to negate a thing is to affirm it. In order to avoid this absurdity, we must understand that what the author of VV intends to say is, that as any negation always has an existing *pratiyogin*, also the negation of the *svabhāva* has one. But our author wrongly considers that the *pratiyogin* of the negated *svabhāva* is the *svabhāva*, whereas in this case it is the *bhāva* ('existence') that can never be *sva*, in the same way as the flower can never be in the sky or the horns can never belong to the hare. If all this is correct, and negating hare-horns etc. amounts to the same as negating existing things (i.e. the corresponding *pratiyogins*), the principle *sata eva pratiṣedhaḥ* is not opposed to either VS IX 11 or the current and philosophical usage, and moreover does not contradict the *drṣṭānta* given in VV 13ab. We can add that only an absolutely non-existing thing, i.e. a thing that has no name, for which there is no corresponding concept, idea or image, that is not an object of cognition, and to which nothing is related, cannot be negated.

(3) Moreover, it can be said that with regard to the *asatpratiṣedha* VV goes beyond NS and VS, presenting a much more complex position. In VV a general principle is enunciated, namely that only the negation of an existing thing is possible, and this principle presupposes the notion of *pratiyogin*.

(4) The complexity of VV 11 and the idea of *pratiyogin* underlying it indicate that its author should be located in an epoch posterior to

²⁹ Cf. Śivāditya's Saptapadārthī (ed. J.S. JETLY) 128: *pratiyogijñānā-dhīnājñāno 'bhāvaḥ* |.

³⁰ *drṣṭaḥ pratiṣedho 'yaṃ sataḥ svabhāvasya te tasmāt* ||.

Nāgārjuna, and also to N/VS. This epoch could be that of Candramati (between 450–550 A.D.³¹) or afterwards, and of course before Candrakīrti (600–650 A.D.), who mentions the VV. FRAUWALLNER (1956: 156) remarks that it is in the epoch of Candramati that the notion of *abhāva* was intensely dealt with, and that the impulse to this interest was given by the epistemological theory. The following facts illustrate FRAUWALLNER's assertion. By considering *abhāva* ('non-existence, absence, negation') as a category, which it is not in (e.g.) VS, Candramati introduces an important change in the Vaiśeṣika system.³² On the other hand, according to NS IIb 2 *abhāva* is not an independent *pramāṇa*, but included in *anumāna*.³³ Contrary to this opinion, the Vṛttikāra (between 300 and 350³⁴) *ad* Mīmāṃsāsūtra I 1.4f. considers *abhāva* as another means of knowledge together with *pratyakṣa*, *anumāna*, *upamāna* and *arthāpatti*.³⁵ In his Vākyapadīya (III 3.59ff.) Bhartṛhari (ca. 450–510 [?]) deals with the notions of *bhāva* and *abhāva*, expressing in *kārikā* 60³⁶ an idea that has some similarity to VV 11, as in both texts the basic conception is the necessary correlation between being and not-being – in the first, from a metaphysical perspective and in the second, from an epistemological one. In the centuries after Candramati the interest for *abhāva* increases and manifests itself in a great number of texts by diverse authors belonging to diverse schools. Among the questions dealt with in these texts are the following ones: Is *abhāva* a separate category? Has *abhāva* an objective existence? How many kinds of *abhāva* do exist? Is *abhāva* perceived? How is it perceived? Is *abhāva* an independent *pramāṇa*?³⁷ Among the theories that were developed in relation to *abhāva*, that of the *pratyogin* deserves a special mention, all the more as it is similar to the idea underlying VV 11.

(5) Therefore we think it can be affirmed that VV 11 is, in regard to *abhāva*, closer to the position of Nyāya-Vaiśeṣika after Candramati's epoch than to the position of both schools before him.

³¹ According to FRAUWALLNER 1955: 80.

³² Cf. U1 1962: 93 and 101.

³³ Cf. OBERHAMMER 1991: 80.

³⁴ According to VERPOORTEN 1987: 8.

³⁵ Cf. OBERHAMMER 1991: 82.

³⁶ *yathā bhāvam upāśritya tadabhāvo 'nugamyate / tathābhāvam upāśritya tadbhāvo 'py anugamyate ||*. For this stanza, which Dīnnāga reproduces as *kārikā* 9 of his Traikālyaparīkṣā, and its context cf. HOUBEN 1995: 282ff.

³⁷ It is beyond the scope of this article to treat these problems in detail. Surveys of the philosophical work done on *abhāva* can be found in SHASTRI 1976: 395–418, SINHA 1956: 346–353, KEITH 1921: 34f., and STCHERBATSKY 1932: 363–390.

Conclusions

From the preceding exposition the following results:

- (1) A reasonable doubt about the authenticity of VV seems to be well founded.
- (2) If it is accepted that the second part of VV (*kārikās* 21–70) is not of Nāgārjuna, the same decision must be adopted in regard to the first part (*kārikās* 1–20) and also in regard to the commentary.
- (3) The unity of the VV cannot be admitted.

Bibliography and Abbreviations

- | | |
|------------------|---|
| Catalogue | Catalogue & Index of the Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition kept in the Library of the Otani University (Kyoto), ed. by D.T. SUZUKI. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1962. |
| DIETZ 1995 | SIGLINDE DIETZ, The Author of the Suhrllekha. In: Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy, ed. E. STEINKELLNER – H. TAUSCHER. Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium, Vol. 2. Delhi 1995, p. 59–72. |
| DRAGONETTI 1978 | CARMEN DRAGONETTI, The Pratītyasamutpādahṛdaya-kārikā and the Pratītyasamutpādahṛdayavyākhyāna of Śuddhamati. WZKS 22 (1978) 87–93. |
| DRAGONETTI 1986 | Ead., On Śuddhamati's Pratītyasamutpādahṛdayakārikā and on Bodhicittavivaraṇa. WZKS 30 (1986) 109–122. |
| FRAUWALLNER 1955 | ERICH FRAUWALLNER, Candramati und sein Daśapa-dārthaśāstram. In: Studia Indologica. Festschrift für Willibald Kirfel, hrsg. von O. SPIES. [Bonner Orientalistische Studien, N.S. 3]. Bonn 1955, p. 65–85 (= Kleine Schriften, hrsg. von G. OBERHAMMER und E. STEINKELLNER. Wiesbaden 1982, p. 202–222). |
| FRAUWALLNER 1956 | Id., Geschichte der indischen Philosophie. II. Band: Die naturphilosophischen Schulen und das Vaisesika-System — Das System der Jaina — Der Materialismus. Salzburg: Otto Müller, 1956. |
| GUPTA 1969 | BRAHMANANDA GUPTA, Story of the Evolution of the Concept of Negation. In: Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens. Festschrift für Erich Frauwallner, hrsg. von G. OBERHAMMER. [WZKSO XII–XIII (1968/1969)]. Wien 1968, p. 115–118. |
| HOUBEN 1995 | JAN E.M. HOUBEN, The Saṃbandha-samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language. A Study of Bhartṛhari Saṃbandha-samuddeśa in |

the context of the *Vākyapadīya* with a translation of Helārāja's commentary *Prakīrṇa-prakāśa*. [Gonda Indological Studies, Vol. II]. Groningen: Egbert Forsten, 1995.

- KEITH 1921 ARTHUR B. KEITH, *The Karma-Mīmāṃsā. The Heritage of India Series 1921* (repr. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1978).
- LINDTNER 1982 CHRISTIAN LINDTNER, *Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*. [Indiske Studier IV]. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982.
- LINDTNER 1995 Id., *Nāgārjuna's Vyavahārasiddhi*. In: *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy* (s. DIETZ 1995), p. 147–159.
- MMK Mūlamadhyamakakārikā, ed. J.W. DE JONG (Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikāḥ*. [Adyar Library Series, Vol. 109]. Adyar, Madras 1977)
- MŚS *Madhyamakaśāstrastuti*, ed. J.W. DE JONG (*La Madhyamakaśāstrastuti de Candrakīrti*. *Oriens Extremus* 9 [1962] 47–56)
- NAUDOU 1968 JEAN NAUDOU, *Les Bouddhistes Kaśmīriens au Moyen Age*. [Annales du Musée Guimet – Bibliothèque d'études, tome LXVIII]. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- NS *Nyāyasūtra*, ed. W. RUBEN (*Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar*. [AKM XVIII/2]. Leipzig 1928)
- OBERHAMMER 1991 GERHARD OBERHAMMER, *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie* (unter Mitarbeit von E. PRETS und J. PRANDSTETTER). Band 1: A–I. [DÖAW 223 = BKG 9]. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1991.
- PP *Prasannapadā*, ed. L. DE LA VALLÉE POUSSIN (*Mūlamadhyamakakārikās [Mādhyamikasūtras] de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. [Bibliotheca Buddhica IV]. Repr. Osnabrück 1970)
- RCB *Répertoire du Canon Bouddhique Sino-Japonais. Fascicule annexe du Hōbōgirin compilé par P. DEMIÉVILLE – H. DURT – A. SEIDEL*. Paris – Tōkyō: Maison Franco-Japonaise, 1978.
- RUEGG 1981 DAVID S. RUEGG, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. [HIL VII/1]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1981.
- SHASTRI 1976 DHARMENDRA NATH SHASTRI, *The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and its Conflict with the Buddhist Dignāga School (Critique of Indian Realism)*. Delhi – Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1976.

- SINHA 1956 JADUNATH SINHA, *A History of Indian Philosophy*, Vol. I. Calcutta: Sinha Publishing House, 1956.
- ŚS Śūnyatāsaptati
- STCHERBATSKY 1932 THEODOR STCHERBATSKY, *Buddhist Logic*, Vol. I. [Bibliotheca Buddhica XXVI/1]. Leningrad 1932 (repr. New York: Dover Publications, 1962).
- Taishō Taishō Shinshu Daizōkyō (The Tripiṭaka in Chinese), ed. J. TAKAKUSU – K. WATANABE. Tokyo: The Taisho Shinshu Daisokyo Kanko Kai, 1960 (repr. of the 1925 edition).
- Tōhoku A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-hgyur and Bstan-hgyur), ed. H. UI – M. SUZUKI – Y. KANAKURA – T. TADA. Sendai: Tōhoku Imperial University – Saitō Gratitude Foundation, 1934.
- TOLA 1995 FERNANDO TOLA – CARMEN DRAGONETTI, *Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyāya)*. *Vaidalyaprakaraṇa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- UI 1962 HAKUJU UI, *The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārtha-Śāstra*. Chinese text with introduction, translation and notes. [The Chowkhamba Sanskrit Studies, Vol. XXII]. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series, 1962.
- VERPOORTEN 1987 JEAN-MARIE VERPOORTEN, *Mīmāṃsā Literature*. [HIL VI/5]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987.
- VP *Vaidalyaprakaraṇa*
- VS *Vaiśeṣikasūtra*, ed. JAMBUVIJAYAJI (*Vaiśeṣikasūtra* of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda. Baroda 1961)
- VV *Vigrahavyāvartanī*, ed. E.H. JOHNSTON – A. KUNST (The *Vigrahavyāvartanī* of Nāgārjuna with the Author's Commentary. In: *Mélanges Chinois et Bouddhiques* 9 [1948–1951] 99–152)
- YS *Yuktiśaṭikā*
- YSV *Yuktiśaṭikāvṛtti*, ed. C. A. SCHERRER-SCHAUB (*Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître indien Candrakīrti*. [Mélanges Chinois et Bouddhiques, Vol. XXV]. Bruxelles 1991)

RAUM-ZEITLICHE 'WIRKLICHKEIT' BEI VIMUKTĀTMAN

Zu *bheda*-, *prapañca*- und *pramāṇa*- in der *Iṣṭasiddhi*

Von Marcus Schmücker, Wien*

Am Beispiel der drei in Vimuktātman's *Iṣṭasiddhi* (IS)¹ zentralen Termini 'Unterschied' (*bheda*-), 'Welt' (*prapañca*-) und 'Erkenntnis-mittel' (*pramāṇa*-), soll erläutert werden, wie dieser bisher wenig beachtete, aber interessante Vertreter der Tradition des Advaita-Vedānta² den Widerspruch zwischen dem zweitlosen Brahman und der entstandenen Welt deutet. Am Beispiel von Vimuktātman's Ausführungen zu den ersten beiden Termini wird gezeigt, daß er auch raum-zeitlich Bestimmbarem eine 'Wirklichkeit' neben dem zweitlosen Brahman/Ātman zugesteht. Anschließend wird anhand seiner Überlegungen zum Terminus *pramāṇa*- deutlich gemacht, wie Vimuktātman sich vorstellt, daß ein raum-zeitliches Erkenntnismittel zum 'unmittelbaren Gewährsein' (*anubhūti*-) des transzendenten Brahman führen kann.

Beginnen möchte ich mit Bemerkungen zu Vimuktātman's Vorstellung über den Gegensatz zwischen zweitloser Transzendenz des Brahman/Ātman und der Raum-Zeitlichkeit der Welt (*prapañca*-/*jagat*-). Daß sich etwas Raum-Zeitliches wie die Welt nicht ohne weiteres mit der Transzendenz des zweitlosen Brahman vereinbaren läßt, liegt in der streng monistischen Vorstellung vom Brahman begründet. Die Be-

* Ich danke Dr. M. Ono für hilfreiche Hinweise und meinem Lehrer Prof. Oberhammer für seine stetige Unterstützung.

¹ Meinen Ausführungen habe ich HIRIYANNAS Edition (Baroda 1933) der *Iṣṭasiddhi* zugrunde gelegt. Bei den Zitaten des Sanskrit-Textes folge ich dem (unüblichen) Sandhi dieser Ausgabe.

² Als Terminus *a quo* für die Datierung Vimuktātman's nimmt HIRIYANNA die Lebenszeit Sureśvaras an, den er um 850 n. Chr. datiert und den Vimuktātman zitiert. Als Terminus *ad quem* nennt HIRIYANNA Yāmunamunis Lebenszeit: Yāmunamuni zitiert in seiner *Ātmasiddhi* aus der *Iṣṭasiddhi* Vimuktātman's. Nach MESQUITA (1973) wird das Geburtsjahr Yāmunas in einer Inschrift mit dem Jahre 966–967 n. Chr. festgehalten. Demnach ließe sich als Terminus *a quo* für Vimuktātman die Lebenszeit Sureśvaras (850 n. Chr.) und als Terminus *ad quem* die Datierung Yāmunamunis (966–967 n. Chr.) angeben.

zeichnung des Brahman als 'zweitlos' (*advaita-*) wird von Vimuktātman in der Weise interpretiert, daß außer dem Brahman nichts anderes in gleicher Weise 'wahrhaft wirklich' (*sat-*) ist. Einzig das Brahman kann 'aus sich selbst erwiesen' (*svataḥsiddha-*) und daher ausschließlich 'erkennend' (*jñā-*) sein. Als bloß erkennend ist es nicht zugleich etwas 'zu Erkennendes' (*jñeya-*). Das Brahman allein ist daher rein 'geistig' (*ajada-*). Diese Geistigkeit des Brahman stellt Vimuktātman als ein unveränderlich-ewiges, aus sich selbst leuchtendes Licht vor. Wenn in diesem Licht etwas erscheint, wird es beleuchtet und ist dadurch erkennbar. Erscheint nichts in seinem Licht, dann ist nichts erkennbar:

·Wie man sagt, daß das Licht der Sonne, des Edelsteines usw. [etwas] beleuchtet, wenn kraft ihres Glanzes etwas zu Beleuchtendes existiert, und nichts beleuchtet, wenn [etwas zu Beleuchtendes] nicht existiert, ebenso wird in gleicher Weise gesagt, daß auch das unmittelbare Gewährsein, auch wenn es unveränderlich-ewig ist und nicht anhaftet, aufgrund seines Widerscheins (*tadābhāsatayā*) [etwas beleuchtet], wenn Ungeistiges existiert, und [nichts beleuchtet], wenn Ungeistiges nicht existiert.³

Obwohl dieses statisch transzendente 'unmittelbare Gewährsein' etwas beleuchtet und dadurch Raum-Zeitliches in seinem Licht zur Erscheinung bringt, bleibt es außerhalb der raum-zeitlichen Welt und kann selbst nicht beleuchtet werden. Daher ist das, was in diesem Licht beleuchtet wird, weder von der Weise des Lichtes selbst noch ist es nichts (*asat-*).

Eine wichtige Konsequenz, die Vimuktātman aus diesem monistischen Geistbegriff zieht, besteht nun darin, daß, wenn das Brahman als selbstleuchtendes Geistlicht alles beleuchtet und dadurch erscheinen läßt, dem 'individuellen Lebewesen' (*jīva-*) von sich aus keine eigene Geistigkeit zukommt. Diese Vorstellung geht bei Vimuktātman soweit, daß für kein individuelles Lebewesen aufgrund seiner Ungeistigkeit das transzendente 'unmittelbare Gewährsein' (*anubhūti-*) seiner Auffassung nach eintreten kann. Wenn von diesem Gewährsein die Rede ist, erkennt nur das Brahman selbst.⁴ Andernfalls gäbe es einen

³ *yathā nityo 'pi savitrmanṇyādiprakāśas tatprasādāt prakāśasya siddhāv asiddhau ca prakāśayati na prakāśayatīti cocyate evam anubhavo 'pi kūṭastha-nityo 'saṅgo 'pi tadābhāsatayā jaḍasya siddhāv asiddhau ca tathocyate* | (IS 61,1-4).

⁴ Vgl. IS 329,9-11: 'Wenn das Nichtwissen dem individuellen Lebewesen, das durch das Nichtwissen vorgestellt wird, zukame, dann würde dessen Schwinden durch das Wissen nicht [möglich] sein; denn Ungeistiges hat nicht die Erkenntnis: "Ich bin das geistige Brahman". Wenn es so wäre, dann würde diese ein irrtümliches Phänomen sein.' (*avidyākalpitasya cej jīvasyāvidyā nāsyā vidyayā nīrvrttiḥ* | *na hi jaḍasya ajaḍam brahmāsmṛti dhīḥ* | *syāc cet bhrāntis sā* |).

Widerspruch zur Zweitlosigkeit, weil neben dem zweitlosen Brahman ein zweites geistiges Wesen existieren müßte.

Wenn aber nur das unveränderlich-ewige Brahman einzig wirklich (*sat-*) und geistig ist, wie wird es von einem raum-zeitlichen Lebewesen (*jīva-*) erkannt? Ist alles vom Brahman Unterscheidbare nicht ebenfalls absolut wirklich (*sat-*), dann ist es widersprüchlich zu behaupten, daß sich in Raum und Zeit ein 'unmittelbares Gewahrsein' ereignen kann. Wird dieses Problem nicht gelöst, dann dürfte das Brahman keine 'Transzendenz zum Heil des Menschen' sein, weil es dem individuellen Lebewesen nicht in irgendeiner Weise raum-zeitlich vermittelbar sein kann. Die raum-zeitliche alltägliche Praxis (*vyavahāra-*) der individuellen Lebewesen (*jīva-*) und ihre Erkenntnismittel (*pramāṇa-*) müssen daher, ohne der Zweitlosigkeit des Brahman zu widersprechen, heilsvermittelnd sein, auch wenn sie nicht im absoluten Sinne wahrhaft wirklich (*sat-*) sind.

Daß es Vimuktātman um dieses Problem geht, läßt sich anhand der in seinem Werk entwickelten zentralen These, daß weder mit Hilfe logischer Argumentation (*yukti-*) bewiesen noch mit Hilfe von Śruti-Zitaten belegt werden kann, daß die Welt weder als absolut unwirklich (*asat-*), insofern sie z.B. entstanden ist, noch als wahrhaft wirklich (*sat-*) wie das Brahman bezeichnet werden kann, gut belegen. Wäre sie *sat-*, müßte sie wie das Brahman unentstanden usw. sein; andernfalls wäre das Brahman nicht mehr zweitlos (*advaita-*). Ist sie *asat-*, wäre sie so unwirklich wie ein Hasenhorn. Dann aber wäre sie niemals entstanden.

Wie aber stellt sich Vimuktātman die Entstehung der raum-zeitlichen Welt vor? Das Brahman kann aufgrund seiner Wandellosigkeit – andernfalls wäre es nicht zweitlos – keine materielle Ursache sein. Deshalb ist die Welt eine Wirkung (*kārya-*) der Māyā/Avidyā. Was diese Māyā/Avidyā⁵ verursacht, ist raum-zeitlich. Sie selbst ist nicht raum-zeitlich.⁶ Für Vimuktātman ist sie jedoch auch kein zweites Prinzip neben dem Brahman. Als unterschieden vom Brahman kommt ihr keine Eigenwirklichkeit zu; denn die Māyā/Avidyā kann, auch wenn sie anfanglos (*anādi-*) existiert, nicht wahrhaft wirklich (*sat-*) sein. Wenn sie so wirklich wie das ewige Brahman wäre, könnte sie niemals restlos schwinden. Wenn aber das Nichtwissen niemals vergeht, müßte auch der Samsāra immer existieren und kein individuelles Lebewesen (*jīva-*) würde aus ihm befreit werden können.

⁵ Die Termini *māyā-* und *avidyā-* verwendet Vimuktātman als Synonyma; vgl. etwa IS 35,9f.: *māyeti sadasattvābhyām anīrvacanīyā avidyā ucyaṭe* |.

⁶ Zu Vimuktātmans ausführlichen Bestimmungen des Verhältnisses von Ursache (*kāraṇa-*) und Wirkung (*kārya-*) vgl. IS 47,17ff.

Wie die Welt, so bestimmt Vimuktātman auch die Māyā/Avidyā als etwas 'weder *sat-* noch *asat-* Benennbares'. *asat-* kann sie nicht genannt werden, weil man nicht ohne Widerspruch behaupten kann, daß das, was vor dem unmittelbaren Gewahrsein des Brahman durch richtige Erkenntnis aufgehoben worden ist, nicht existiert hat; denn es kann nicht nichts aufgehoben werden. Genauso kann man im Falle des empirischen Irrtums nicht sagen, daß durch die richtige/korrigierende Erkenntnis nicht etwas aufgehoben wurde. Vielmehr läßt sich nicht bestreiten, daß das Silber tatsächlich im Irrtum erkannt worden ist.

Die Bestimmung als 'weder *sat-* noch *asat-* benennbar' impliziert jedoch einen Unterschied (*bheda-*) vom zweitlosen Brahman. Wie aber bestimmt Vimuktātman den *bheda-* zwischen Raum-Zeitlichem und dem Brahman angesichts der Schwierigkeit, daß einerseits etwas Raum-Zeitliches existieren muß, damit es überhaupt etwas Erkennbares gibt, andererseits das Brahman nur zweitlos ist und folglich nicht als unterschieden (*bhinna-*) von einem zweiten erkannt werden kann? Sagt man, daß der Unterschied erkennbar ist, also existiert, dann ist das Brahman nicht mehr zweitlos. Behauptet man hingegen, daß er nicht existiert, würde sich nichts unterscheiden und daher nichts erkennbar sein. Wie entgeht Vimuktātman diesem Dilemma?

Seine Überlegungen zum Terminus *bheda-* führt Vimuktātman am Beispiel des Unterschiedes zwischen *drś-*⁷ und *drśya-* durch. Er leitet sie (IS 2,10ff.) mit einem Einwand ein. Im Einwand wird behauptet, daß der 'Unterschied' (*bheda-*) zwischen *cit-* und *cetya-* und ihr 'wechselseitiges Nichtvorhandensein' (*itaretarābhāva-/anyonyābhāva-*)⁸ 'allerbestens bekannt' (*prasiddhatara-*) sind. Würde man aber davon ausgehen, daß Welt und Brahman ununterschieden sind, dann würde keine 'alltägliche Praxis' (*vyavahāra-*), wie sie in der 'Schlußfolgerung' (*anumāna-*) oder im 'zu Tuenden' (*kārya-*) besteht, möglich sein. Der Gegner schließt daher, daß der 'Unterschied' tatsächlich existiert (*ataḥ sa na nāsti*)⁹, und beschreibt die unerwünschten Folgen, die eintreten wurden, wenn man davon ausgeht, daß er nicht gegeben ist.

⁷ Die Bezeichnung *drś-* ist wie *anubhūti-/anubhava-* ein Synonym für das Brahman.

⁸ Für das 'wechselseitige Nichtvorhandensein' (*anyonyābhāva-*) ist der 'Unterschied' eine Voraussetzung. Damit es ein 'wechselseitiges Nichtvorhandensein' geben kann, müssen die Dinge voneinander unterschieden sein: *bhinnaḥ yor hi itaretarābhāvaḥ | ato bhedaḥ sa na syāt |* (IS 23,17). Doch genauso sagt Vimuktātman, daß auch der 'Unterschied' nicht ohne den *itaretarābhāva-* möglich ist: *itaretarābhāvaṃ vinā bhedaṇupapattir uktavāt so 'pi na drgdrśya- yor asti |* (IS 10,20f.).

⁹ Der Einwand des Gegners lautet vollständig (IS 2,10–17): 'Zu Erkennendes (*cetya-*) erscheint als ein "Dieses-Sein", Geistiges (*cit-*) hingegen ausschließlich als ein "Nicht-dieses-Sein". Deshalb ist der Unterschied zwischen diesen beiden in der Welt allerbestens bekannt, ebenso das wechselseitige

Dennoch akzeptiert Vimuktātman nicht den Schluß des Gegners auf die Existenz des Unterschiedes und reduziert in seiner Antwort die Existenz des 'Unterschiedes' auf eine Existenz, die auf 'allgemeiner Bekanntheit' (*prasiddhi*-) beruht. Den 'Grund' (*mūla*-) für die 'allgemeine Bekanntheit' des 'Unterschiedes' zwischen Brahman (= *drś*-) und Welt (= *dṛśya*-) können wir nicht erkennen; denn für die Erkenntnis des 'Unterschiedes' bedarf es zweier wahrnehmbarer Dinge (*dṛśya-yoḥ*), die sich als *dharmin*- und *pratiyogin*- voneinander unterscheiden. Dafür sind zwei Erkenntnisse notwendig, die nicht gleichzeitig (*yuga-pat*), sondern nur nacheinander stattfinden können.

Ferner läßt sich zwischen zwei unerkannten Dingen (*adrṣṭayoḥ*) oder zwischen etwas Erkanntem und etwas Uerkanntem (*drṣṭādrṣṭayoḥ*) kein 'Unterschied' durch ein raum-zeitliches Erkenntnismittel erkennen. Man kann also nicht mehr über den 'Unterschied' zwischen etwas raum-zeitlich Erkennbarem und der Transzendenz der *drś*- sagen, als daß er 'allgemein bekannt' (*prasiddha*-) ist und daß der 'Grund' (*mūla*-) seiner 'allgemeinen Bekanntheit' (*prasiddhi*-) nicht wahrnehmbar ist. Vimuktātmans Antwort lautet:

'Auf den [Einwand] wird geantwortet: Das ist richtig. Die allgemeine Bekanntheit [des Unterschiedes zwischen *cit*- und *cetya*-] existiert. Eben deshalb handeln und sprechen wir; jedoch sehen wir den Grund dieser (allgemeinen Bekanntheit des Unterschiedes) nicht. Warum nicht? Auch wenn es die Schau des Unterschiedes (*bhedadrṣṭi*-) zwischen zwei zu schauenden Dingen gibt, ist sie dennoch nicht zwischen dem unmittelbaren Schauen und dem zu Schauenden möglich, weil das unmittelbare Schauen nicht etwas zu Schauendes ist. Denn es ist nicht möglich, den Unterschied zwischen Nichtgeschautem und Geschautem oder zwischen Geschau-

Nichtsein. Und du hast wiederholt gesagt, daß zu Erkennendes (*cetya*-) nicht die Eigenform oder die Beschaffenheit des Geistigen ist, wie der Krug usw. und seine Farbe usw. Deswegen ist ein Unterschied zwischen diesen beiden anzunehmen. Andernfalls würde auch wechselseitig zwischen erkennbaren Dingen kein Unterschied erscheinen, weil dieses (d.h. die erkennbaren Dinge) vom Geistigen, das ununterschieden ist, nicht unterschieden sein würde. Der Unterschied erscheint aber. Deshalb existiert er nicht nicht. Andernfalls würde es auch für dich nicht aufgrund der Trennung (*vibhāgāt*) [d.h. des Unterschiedes] eine alltägliche Praxis geben, wie zum Beispiel die auszuführende Handlung, die Schlußfolgerung usw. Deshalb ist der Unterschied zwischen dem Geistigen und etwas zu Erkennendem anzunehmen, weil er allgemein bekannt ist.' (*nanv idamṭayā cetyaṃ bhāti anidamṭayaiva tu cit | atas tayor bhedah prasiddhataro loke itaretarābhāvaś ca | tvam cāvoco 'sakṛt na cetyaṃ citas svarūpaṃ dharmo vā ghaṭādivad rūpādivac ceti | atas tayor bhedo 'bhyupeyaḥ anyathā abhinnāyāś cito 'bhedāc cetyānām api na mītho bhedo bhāseta | bhāsete tu | atah sa na nāsti anyathā vibhāgāt kāryatānumānādīvyavahāras tavāpi na syāt | tasmāc ciccetyayor bhedo 'bhyupeyaḥ prasiddher iti ||*).

tem und Nichtgeschautem zu erkennen, weil die Erkenntnis des Unterschiedes vom Träger einer Beschaffenheit und seinem Gegenstück abhängig ist ... Deshalb ist die Erkenntnis des Unterschiedes ausschließlich zwischen zwei geschauten Dingen möglich, insofern sie voneinander abhängig sind. Sie ist hingegen nicht zwischen einem geschauten und einem nichtgeschauten Ding oder zwischen zwei nichtgeschauten Dingen möglich. Deshalb sehen wir den Grund (*mūla-*) der allgemeinen Bekanntheit des Unterschiedes zwischen dem unmittelbaren Schauen und dem zu Schauenden nicht.¹⁰

Aus Vimuktātman's Antwort geht hervor, daß er den 'Unterschied' radikal empirisch bestimmt, wenn er sagt, daß dieser nur zwischen zwei voneinander abhängigen Dingen (*parasparāpekṣayā*), die erkennbar sind, festgestellt werden kann. Die Erkenntnis des Unterschiedes (*bhedadrṣṭi-*) erfordert demnach immer ein erkennbares 'Gegenstück' (*pratiyogin*).¹¹ Der Unterschied vom Brahman hingegen bleibt in einer merkwürdigen 'Schwebe'. Weil das Brahman keine wahrnehmbare Beschaffenheiten hat, wodurch es sich unterscheiden würde, ist es auch nicht als Gegenstück erkennbar. Daher ist der Unterschied von ihm mit keinem Erkenntnismittel erfaßbar, muß aber dennoch existent sein, weil andernfalls überhaupt keine Erkenntnis möglich wäre. Wenn man also den 'Unterschied' zwischen *drś-* und *drśya-* absolut leugnen würde, gäbe es keinen 'Unterschied' zwischen den Dingen und überhaupt keine Erkenntnis wäre möglich. Ohne die Existenz des *bheda-* vom Brahman würde also nichts raum-zeitlich erkennbar sein. Die raum-zeitliche Welt existiert folglich nur dann, wenn sie vom Brahman unterschieden (*bhinna-*) ist. Würde die Welt ein reines Phantasiegebilde sein, dann wäre der ganze zur Erlösung führende Denk- und Sprachgebrauch vom Brahman nicht möglich; ist sie *sat-*,

¹⁰ *atrocyate satyaṃ prasiddhir asti ata eva vyavaharāmaḥ kiṃ tu nāsyā mūlaṃ paśyāmaḥ | katham | ucyate yady api *drśyayor* (statt *dr̥gdrśyayor* der Ed.) *bhedadrṣṭis samasti tathāpi na sā dr̥gdrśyayos sambhavet dr̥śo 'drśyatvāt | na hy adṛṣṭasya drṣṭāt drṣṭasya vā adṛṣṭāt bhedo draṣṭum śakyāḥ dharmipratyogyapekṣatvāt bhedadrṣṭeḥ |* (IS 2,18–22) ... *tasmād drṣṭayor eva parasparāpekṣayā bhedadrṣṭis sambhavati na tu drṣṭādrṣṭayor adṛṣṭayor vā | ato dr̥gdrśyayor bhedaprasiddher na mūlaṃ paśyāmaḥ ||* (p. 3,1–3).

¹¹ Vgl. auch IS 244,3f.: 'Und der Unterschied ist auch [durch Erkenntnis,] die aus [der sinnlichen Wahrnehmung wie dem] Auge usw. [entstanden ist], nicht erkennbar; denn, wenn der Unterschied nicht gegeben ist, gibt es auch kein Gegenstück, und ohne dieses (Gegenstück) wird der Unterschied nicht erkannt.' (*na cākṣajādīnāpi bhedo gamyāḥ asiddhe bhede pratiyogyasiddhes tam vinā bhedānavagateḥ |*). Daß ohne *pratiyogin-* kein 'Unterschied' erkannt wird, ist für Vimuktātman auch daran ersichtlich, daß der 'Unterschied' nicht aus sich selbst gegeben bzw. das 'Nichtsein' nicht sein eigenes 'Nichtsein' sein kann; vgl. IS 5,21f. (*na ca svato bhedāḥ svābhāvaḥ svayam iti śakyam vaktum tayor bhāvasya cābhāvaprasaṅgāt |*) und 110,12f. (*katham caikatvena jñātayor bhedo jñāyeta | bhedajñānaṃ hi pratiyogyapekṣam |*).

dann kann sie nicht raum-zeitlich sein, d.h. etwas, das entsteht oder vergeht.

Welches aber ist die 'Existenzweise' (*gati-*) der Welt, wenn es widersprüchlich ist, sie als 'wirklich' (*sat-*) oder als 'unwirklich' (*asat-*) zu bezeichnen? Auch diese Frage soll wieder am Beispiel eines Einwands und Vimuktātmans Entgegnung darauf erläutert werden.

Da Vimuktātman die Annahme eines erkennbaren 'Unterschiedes' widerlegt, man jedoch andererseits nicht davon ausgehen kann, daß die Welt unwirklich (*asat-*) ist, weil z.B. ein Erkenntnismittel wie die Wahrnehmung keinen Gegenstand haben würde oder die Śruti, die behauptet, daß ausschließlich das éine Brahman wirklich ist, für keine Erkenntnis maßgeblich sein könnte, müßte folgen, daß die Erlösung nicht eintreten kann. Dies behauptet auch der folgende Einwand:

'Wenn das¹² der Fall ist, welches ist dann die Existenzweise der Welt als ein Zweites, die Gegenstand der Wahrnehmung usw. und Grundlage des Karma- und Jñānakāṇḍa [des Veda] ist?

'Wenn man nun annimmt, daß die Welt eben nicht existiert, dann ist die Realität des [zuvor] in solcher Weise genannten Brahman kraft dieser (*tadbalāt*) [Wahrnehmung usw.] nicht erwiesen, weil (1) Wahrnehmung usw. keine Gültigkeit als Erkenntnismittel hat, insofern sie keinen Gegenstand hat[, wenn die Welt nicht existiert], [und] weil (2) der Karma- und Jñānakāṇḍa [des Veda] keine Gültigkeit als Erkenntnismittel hat, da weder seine Grundlage existiert (*āśrayāsiddheḥ*) noch die Eigenform gegeben ist, und weil (3) [die Erkenntnismittel wie] Wahrnehmung usw. nicht existieren, wenn diese (Welt) nicht existiert, insofern die Welt [die Wahrnehmung] mitumfaßt, und weil (4) Śruti, Smṛti und logische Überlegung nicht aus sich selbst erwiesen sind.

'Wenn man mit dem Wunsch, diesen Fehler zu vermeiden, die [Existenz] der Welt annimmt, dann muß man sie entweder als unterschieden, ununterschieden oder als [zugleich] unterschieden- und-ununterschieden vom Brahman annehmen [und] nicht anders; denn andernfalls ist ohne diese drei Alternativen ein Beweis [für die Welt] nicht möglich. Und [wenn man annimmt], daß sie unwirklich ist, entsteht der genannte Fehler; denn die genannte alltägliche Praxis ist nicht durch etwas Unwirkliches, wie zum Beispiel durch ein Menschenhorn oder eine Himmelsblume gegeben. ... Deshalb ist es, auch wenn die Welt existiert oder nicht existiert, nicht richtig [zu sagen], daß durch die Schau dieses [Brahman] die Erlangung von Erwünschtem und die Vermeidung von Unerwünschtem als höchstes Ziel für den Menschen erwiesen sind, weil das genannte

¹² Gemeint ist die vorangegangene Widerlegung des *bheda-*, *abheda-* und *bhedābheda-* (IS 2–32).

Brahman aus den Lehrsätzen des Vedānta nicht erkannt wird. Deshalb ist für die Erlösung eine weitere Alternative anzunehmen, oder es gibt keine Erlösung.¹³

Die raum-zeitliche Welt kann neben der absoluten Wirklichkeit des Brahman nur dann ohne Widerspruch 'existieren', wenn sie weder 'wirklich' (*sat-*) noch 'unwirklich' (*asat-*) ist. Vimuktātman sagt daher, daß die Welt weder 'wirklich' (*sat-*) noch 'unwirklich' (*asat-*) genannt werden kann. Seine Antwort auf den Einwand lautet:

'Hinsichtlich unserer These gibt es keinen einzigen Fehler, weil angenommen wird, daß die Welt aus der Māyā hervorgeht/entsteht. Die Fehler, die die beiden Thesen von der Wirklichkeit und der Unwirklichkeit [der Welt] zur Grundlage haben, ziehen unsere These nicht einmal mit dem [geringsten] Seitenblick in Betracht, weil auch die Māyā samt ihren Wirkungen weder wirklich noch unwirklich genannt werden kann.'¹⁴

Jeder Widerspruch zwischen dem absoluten Brahman und der raum-zeitlichen Welt ist also vermieden, wenn diese als weder 'wirklich' (*sat-*) noch 'unwirklich' (*asat-*) benennbar (*anirvacanīya-*) bestimmt werden kann. Das Brahman bleibt zweitlos, wenn die Welt nicht als ein Zweites neben dieses tritt, und alles Weltliche, wie auch die Erkenntnis mittels der Sinnesorgane, hat als Erkenntnismittel Gültigkeit, weil es nicht 'unwirklich' (*asat-*) ist. Seine Antwort erklärt Vimuktātman daher mit den wichtigen Worten:

'Das heißt: Weil die Welt nicht wirklich ist, wird die Zweitlosigkeit des Brahman nicht aufgegeben. Und weil die Welt nicht unwirklich ist, ist es nicht [der Fall, daß] das genannte Brahman nicht erwiesen ist, weil der genannte Fehler, daß [die Erkenntnismittel wie] Wahrnehmung usw. als Erkenntnismittel ungültig sind, nicht existiert. Und weil durch die [direkte] Schau dieses (Brahman) die

¹³ *nanu yady evaṃ kā tarhi gatir dvaitaprapaṇcasya pratyakṣādiviśayasya karmajñānakāṇḍāśrayasya | athāyaṃ prapaṇco nāsty eva tadā pratyakṣāder nirviṣayatvāt aprāmāṇyāt karmajñānakāṇḍayor āśrayāsiddheḥ svarūpāsiddheḥ cāprāmāṇyāt pratyakṣādeḥ ca prapaṇcāntahpātītvāt tadabhāve 'bhāvāt śruti-smṛtīnyāyānāṃ ca svato 'siddheḥ na tadbalāt yathoktabrahmavastusiddhiḥ | athaitad doṣaparijihīṛṣayā prapaṇco 'bhyupeyate tadā sa brahmaṇo bhīno 'bhīno bhīnābhīno vā abhyupeyaḥ nānyathā | na hi vastunaḥ prakāratrayaṃ muktva anyathā siddhiḥ samasti | avastutve cokto doṣaḥ prasaṅgyaḥ | na hi nṛṣṇgakhapuspādīnā avastunā yathokto vyavahārasaḥ siddhyet | (IS 32,6–16) ... atah prapaṇcasya bhāve 'bhāve 'pi vedāntavākyaebhyo yathoktabrahmāsiddheḥ taddarśanād īstāniṣṭapṛāptiparihārāv ātyantikau puṃsas siddhyata ity ayuktam | ato mokṣasyānyaḥ prakāra āśrayaṇīyaḥ na vā mokṣa iti || (p. 32,17–20).*

¹⁴ *atrocyate naiko 'pi doṣo 'matpakṣe prapaṇcasya māyānirmītatvābhyupagamāt | māyāyās sakāryāyā api vastutvavastutvābhyām anirvacanīyatvāt vast-vastupakṣadvayāśrayā doṣa nāmatpakṣaṃ kaṭākṣeṇāpi vīkṣante | (IS 32,21–24).*

Māyā und ihre Wirkungen aufhören, ist es nicht [der Fall, daß] die Erlösung nicht erwiesen ist.¹⁵

Diese Bestimmung der Welt als 'weder-*sat*-noch-*asat*-benennbar' kann im Hinblick auf die absolute Transzendenz des Brahman im doppelten Sinne gedeutet werden: einerseits als Bewahrung der Zweitlosigkeit des Brahman/Ātman und andererseits als Reaktion auf das Dilemma, daß das Brahman aufgrund seiner Zweitlosigkeit nicht durch eine empirische Erkenntnis direkt erkennbar ist. Doch dies bedingt wiederum die Frage, wie das Erkenntnismittel – obwohl es raum-zeitlich ist – heilsvermittelnd sein kann. Wenn jede weltliche Erkenntnis weder *sat*- noch *asat*- genannt werden kann, ist ihr Gegenstand weder das Brahman selbst noch ein absolutes Nichts. Doch wie führt eine weder als *sat*- noch als *asat*- benennbare, welthafte Erkenntnis des Brahman zur Erlösung? 'Wenn auch die Erkenntnis des Brahman unbenennbar ist, dann dürfte sie keine Gültigkeit als Erkenntnismittel haben' (*nanv anirvacanīyatve brahmajñānasyāpy aprāmāṇyaṃ syāt*), formuliert Vimuktātman (IS 62,12f.) daher selbst als Einwand.

Das Kriterium für die Gültigkeit (*prāmāṇya*-) jeder raum-zeitlichen Erkenntnis besteht für Vimuktātman darin, daß jede Erkenntnis, insofern sie etwas erkennt, als Erkenntnismittel gültig ist. Der Gegenstand für sich allein, wenn er nicht erkannt ist, d.h. wenn es keine Erkenntnis für ihn gibt, hat keine Gültigkeit als Erkenntnismittel.¹⁶ Eine raum-zeitliche Erkenntnis des Brahman (*brahmajñāna*-), die kein transzendentes 'unmittelbares Gewahrsein' (*anubhūti*-) ist und dieses nicht direkt erfaßt, hat dennoch als Erkenntnismittel Gültigkeit, wenn sie das Brahman indirekt erkennt, z.B. mittels der Śruti, die für Vimuktātman ebenfalls weder als *sat*- noch als *asat*- benennbar ist. Er entgegnet daher:

'Es würde nicht [der Fall] sein, [daß die Erkenntnis des Brahman ungültig ist,] weil [sie] Wirkliches zum Gegenstand hat; denn die

¹⁵ *tathā hi prapañcasya vastutvābhāvāt nādvaitahāniḥ | avastutvābhāvāc ca pratyakṣādyaprāmāṇyādyuktadoṣābhāvāt na yathoktabrahmāsiddhiḥ | taddarśanāc ca māyātatkāryānīrtteḥ na mokṣāsiddhiḥ* | (IS 32,24–33,3).

¹⁶ An dieser Stelle müßte eigentlich eine ausführliche Darstellung von Vimuktātmans Lehre der weltlichen Erkenntnis (*jñāna*-) erfolgen, die jedoch weit über den hier gegebenen Rahmen hinausginge. Zur Definition der Erkenntnis vgl. IS 105,9–12: 'Erkenntnis [bedeutet]: Durch sie wird ein Gegenstand erkannt. Deshalb dürfte es, wenn das zu erkennende Objekt nicht vorhanden ist, auch keine Erkenntnis von ihm geben. Deshalb ist anzunehmen: Wieviel und in welcher Weise Erkenntnis angenommen wird, soviel und in eben der gleichen Weise existiert das zu erkennende Objekt; andernfalls würde sie keine Erkenntnis sein, auch wenn sie eine Wahrnehmung ist.' (*jñāyate 'rtho 'neneti hi jñānam ato jñeyārthābhāve tajjñānam api na syāt | ato yāvād yathā ceṣyate jñānam tāvāms tathāivārtho jñeyo 'stīty abhyupeyaḥ anyathā na tat jñānam syāt pratyakṣam api |*).

Gültigkeit als Erkenntnismittel [besteht darin,] daß [die Erkenntnis] Wirkliches zum Gegenstand hat, und die Ungültigkeit als Erkenntnismittel [tritt ein, wenn die Erkenntnis] nichts [zum Gegenstand] hat; und die Eigenform [der Erkenntnis des Brahman] ist weder wahrhaft wirklich noch unwirklich, weil auch [ein Gegenstand wie] der Krug usw., selbst wenn er etwas Wirkliches ist, keine Gültigkeit als Erkenntnismittel hat, und weil die Erkenntnis, die diesen (Krug usw.) zum Gegenstand hat, als Erkenntnismittel Gültigkeit hat, insofern sie etwas Wirkliches zum Gegenstand hat, und weil eine [Erkenntnis, die] Wirkliches wie die Länge des Phonems zum Gegenstand hat, auch wenn sie nicht wahrhaft wirklich ist, als Erkenntnismittel Gültigkeit hat, und weil auch Wachen, Traum und Irrtum, selbst wenn sie nicht wahrhaft wirklich sind und wirkliches Reines und Unreines offenbaren, als Erkenntnismittel Gültigkeit haben, insofern sie Wirkliches zum Gegenstand haben. Und man soll nicht in der Weise denken, daß [Erkenntnis] von Unwirklichem wie der falsche Rauch nicht Wirkliches zum Gegenstand hat, weil beobachtet wird, daß [die Erkenntnis der] Länge des Phonems, auch wenn sie nicht wahrhaft wirklich ist, Wirkliches zum Gegenstand hat. ... Deshalb hat Erkenntnis usw., auch wenn sie [weder als *sat-* noch als *asat-*] benennbar ist, als Erkenntnismittel Gültigkeit, weil sie Wirkliches zum Gegenstand hat.¹⁷

Wenn hier für Vimuktātman die raum-zeitliche Erkenntnis 'Wirkliches zum Gegenstand hat' (*satyaviṣaya-*) und nur deshalb als Erkenntnis möglich ist, weil der Gegenstand weder *sat-* noch *asat-* ist, dann kann Vimuktātman mit der Bezeichnung *satya-* in diesem Kontext nicht die ursprüngliche Bedeutung von *sat-* meinen. Andernfalls wäre dieses Wirkliche (*satya-*) nicht erkennbar; denn etwas, das Gegenstand der welthaften Erkenntnis ist, kann wie diese selbst weder absolut wirklich (*sat-*) noch unwirklich (*asat-*) genannt werden.¹⁸

¹⁷ *na syāt satyaviṣayatvāt | yatas satyaviṣayatvaṃ tadabhāvas ca prāmāṇyam aprāmāṇyam ca na svarūpasatyatvaṃ asatyatvaṃ ca satyasyāpi ghaṭāder aprāmāṇyāt tadviṣaya-jñānasya ca satyaviṣayatvena prāmāṇyāt asatyasyāpi varṇadairghyādes satyaviṣayasya prāmāṇyāt jāgratsvapnabhrāntīnām asatyānām api satyaśubhāśubhasūcakānām satyaviṣayatayā prāmāṇyāt | na caivam mantavyaṃ nāsatyasya satyaviṣayatā mithyādhūmasyeveti asatyasyāpi varṇadairghyādes satyaviṣayatvasya darśitatvāt | (IS 62,13–20) ... tasmā jñānāder anirvācyatve 'pi prāmāṇyaṃ satyaviṣayatvāt | (p. 62,24–63,1).*

¹⁸ Wenn auch für Maṇḍanamiśra die Śruti nicht in den Bereich der Māyā/Avidyā fällt, so führen auch für ihn unwirkliche Wirkungen der Māyā/Avidyā zu tatsächlichen Wirkungen; vgl. BS 13,21–14,1 (*nāyaṃ niyamaḥ asatyam na kasmai cit kāryāya bhavatīti bhavati hi māyā prīter bhayasya ca nimittam asatyam ca satyapratipatṭeḥ yathā rekhāgarayo līpyakṣarāṇi ca* | "Es besteht nicht das Gesetz, daß etwas Unwahres zu keiner Wirkung (gut) ist. Denn es ist

Wie aber kommt es zum 'unmittelbaren Gewahrsein' des zweitlosen Brahman? Ist jeder Widerspruch zwischen seiner Zweitlosigkeit und der raum-zeitlichen Wirklichkeit der Welt beseitigt, wenn ihre Wirklichkeit als weder *sat-* noch *asat-* benennbar definiert wird? Zwar hat Vimuktātman die raum-zeitliche Wirklichkeit der welthaften Erkenntnis ohne Widerspruch mit der absoluten Wirklichkeit des Brahman vereinbart, aber das Problem, wie mit Hilfe des raum-zeitlichen Erkenntnismittels für das 'individuelle Lebewesen' (*jīva-*) das 'unmittelbare Gewahrsein' (*anubhūti-*) des Brahman eintreten kann, dürfte damit noch immer nicht ganz gelöst sein. Doch auch darüber denkt Vimuktātman nach, wenn er den Unterschied zwischen dem raum-zeitlichen Beleuchten eines Gegenstandes mit Hilfe eines Erkenntnismittels und dem transzendenten Selbstleuchten des Brahman/Ātman thematisiert. Die Frage, die er sich – wie im folgenden deutlich wird – stellt, lautet: Wie kann mit einem raum-zeitlichen Erkenntnismittel, dessen Funktion darin besteht, einen Gegenstand erkennen zu lassen bzw. etwas zu beleuchten, das aus sich selbst leuchtende Brahman erkannt werden?

Vimuktātman beginnt die Erörterung dieses Problems wiederum mit einem Einwand, der die Funktion des Erkenntnismittels wie folgt bestimmt:

'Das Erkenntnismittel ist etwas, das den [unbeleuchteten] Gegenstand beleuchtet. Das impliziert (*arthāt*), daß es das Schwinden von etwas anderem (d.h. dem Nichterkennen) [bewirkt]. Deshalb nähert sich dieses Erkenntnismittel dem Gegenstand, der eben unbeleuchtet ist. [Antwort:] In der gleichen Weise soll es [in diesem Fall] sein. Denn auch das Brahman leuchtet nicht. Deshalb nähert sich sehr wohl (*eva*) das Erkenntnismittel auch diesem (Brahman). [Einwand:] Dann [ergibt sich] das Nichtschwinden des ganzen Nichterkennens, weil dieses (Brahman) ungeistig wie die Perlmutter sein würde. [Antwort:] Das ist nicht der Fall, weil es aus sich selbst leuchtend ist. [Einwand:] Dann ergibt sich ein Widerspruch

(tatsächlich) ein Zaubertrug (*māyā*) Ursache von Wohlgefallen und Furcht, und etwas Unwahres Ursache der Erkenntnis von Wahren: wie ein gezeichneter Gayal und geschriebene Silben." [VETTER 1969: 70]) und 14,14f. (*tathā mīthāhidaṃśo maraṇahetuḥ talaś ca maraṇamūrchādyanumāṇaṃ na vitatham kālādhedayuktā satyāhidaṃśād iva* | "Ebenso (kann) ein unwahrer (d.h. eingebildeter) Schlangenbiß ... Ursache des Todes (sein); auch das Erschließen von Tod, Ohnmacht usw. aus (einem solchen eingebildeten Schlangenbiß) ist nicht unrichtig, (genausowenig) wie (das Erschließen des Todes usw.) aus einem echten Schlangenbiß, der mit einer besonderen Zeit usw. verbunden ist." [VETTER 1969: 71]). Dieselbe Thematik findet sich auch bei Sureśvara: vgl. HACKER 1951: 98f.

zwischen dem aus sich selbst Leuchtenden und (der Aussage) "es leuchtet nicht".¹⁹

Vimuktātman löst diesen Widerspruch dahingehend auf, daß das Brahman, auch wenn es ewig aus sich selbst leuchtet, durch das Nicht-erkennen verdeckt wird und somit vom nichterkennenden individuellen Lebewesen nicht erkannt wird. Erst durch das raum-zeitliche Beleuchten des Erkenntnismittels wird das Nichtwissen Schritt für Schritt beseitigt. Bemerkenswert ist, daß sich Vimuktātman zunächst der Lehrmeinung einer anderen Tradition (?) anschließt und dann seine eigene Ansicht vorträgt, die wiederum²⁰ mit Hilfe der doppelten Negation (*na nāsti*), die für Vimuktātman gerade nicht dem reinen *sat-* entspricht, argumentiert und das zweifelhafte Brahman mit der raum-zeitlichen Wirklichkeit vermitteln soll. Solange das Brahman noch nicht in seiner wahrhaft wirklichen Gestalt, d.h. als aus sich selbst leuchtend, offenbar ist, sondern für den *jīva-* durch das Nichterkennen verdeckt wird, ist das Brahman nicht *sat-*, sondern nicht nichts und darum auch für ein Erkenntnismittel zugänglich:

'Es gibt keinen Widerspruch [zwischen dem aus sich selbst Leuchtenden und dem Beleuchten]. Für einige (Lehrvertreter) ist das [unmittelbare] Bewußtsein, auch wenn es aus sich leuchtend ist, nicht und leuchtet nicht. In genau der gleichen Weise behaupten sie, auch wenn sie nach Besserem streben: Weder ist dieses Bewußtsein nicht noch leuchtet es nicht. In genau der gleichen Weise ist auch [für uns] das aus sich selbst leuchtende und wirkliche Brahman nicht nicht und leuchtet nicht nicht für die Nichterkennenden. Deshalb hat in diesem Fall das Erkenntnismittel einen Inhalt, wie die Darlegung, daß das [unmittelbare] Bewußtsein wahrhaft wirklich und aus sich selbst leuchtend ist, einen Inhalt hat.'²¹

Das Erkenntnismittel hat – gleichwohl raum-zeitlich – einen Sinn, weil es das Nichterkennen schwinden läßt und dadurch das Brahman, das durch Nichterkennen verdeckt ist und nicht aus sich selbst leuchtet, schrittweise (*kramaṇa*) zum Leuchten bringt. Solange das Brahman unerkannt ist, leuchtet es auch nicht aus sich selbst, und wie beim

¹⁹ *prakāśakam evārthasya pramāṇam arthān nivṛttir anyasya ato 'prakāśamānam evārthaṃ dhaukate tad iti cet astu tathā brahmāpi hi na prakāśate | atas tad api dhaukata eva pramāṇam | tarhi śuktivajjadatvāt tasya sarvā-jñānānivṛttiḥ tan na svayamprakāśatvāt | tarhi vipratīṣedhaḥ svayamprakāśam na prakāśate ceti |* (IS 71,13–18).

²⁰ Vgl. auch IS 32,24ff. (p. 174f. mit n. 15).

²¹ *na vipratīṣedhaḥ | svayamprakāśāpi satī samvittir nāsti na prakāśate ca keśām cit | tathāiva te vadanti śreyo 'rthino 'pi | na ca sā nāsti na ca na prakāśate | tathāiva brahmāpi svayamprakāśam sac ca nāsti na prakāśate cājñānām | ataḥ pramāṇam tatārthavat yathā samvittes sattvātmaprakāśakatvapratipādanam arthavat |* (IS 71,18–23).

Anlegen eines Brunnens erst ein Loch gegraben werden muß, so ist das Brahman für das individuelle Lebewesen nicht *a priori* offenbar, sondern es muß mit Hilfe seiner Erkenntnismittel die eigentliche Gestalt des Brahman von der es verbergenden Māyā/Avidyā befreien. Vimuktātman kommt daher zu der Schlußfolgerung:

‘Deshalb ist auch das aus sich selbst Leuchtende (= Brahman) durch ein Erkenntnismittel zu beleuchten, und das Nichterkennen ist eben dessen Nichtleuchten; daher ist dessen (d.h. Brahman) Beleuchten des Erkenntnismittels das Schwinden von diesem (Nichterkennen). Wie das Ausheben eines Raumes für einen Brunnen usw. im Fortschaffen soliden Materiales besteht, insofern dieser (Raum für den Brunnen) [zunächst] keine Wirkung und zuerst etwas Nichtgemachtem gleich ist, in der gleichen Weise verhält es sich auch für das aus sich selbst Leuchtende, weil es nicht zu beleuchten und dem Nichtleuchten gleich ist. Eben deshalb macht das Erkenntnismittel, auch wenn es [etwas] erkennen läßt, dieses (selbstleuchtende Brahman) nicht [in derselben Weise] zum Gegenstand, wie es etwas Ungeistiges zum Gegenstand macht.’²²

Vor dem Hintergrund der gegebenen Erklärungen zur Vermittlung zwischen dem zweitlosen Brahman und der raum-zeitlichen Wirklichkeit läßt sich der Erlösungsweg bei Vimuktātman in folgender Weise komprimiert darstellen:

Die Erlösung aus dem Saṃsāra durch das unmittelbare Gewahrsein des Brahman tritt ein, wenn kraft der Erkenntnismittel (*pramāṇa*-) das Nichtwissen (*avidyā*-) restlos (*aśeṣa*-) zum Schwinden gebracht ist. Das Nichtwissen des Brahman vergeht nicht schlagartig auf einmal (*śakṛt*), beispielsweise durch ein bloßes einmaliges Hören (*śakṛcchra-vaṇamātreṇaiva*)²³ des Wortes Brahman, sondern Schritt für Schritt (*kramaṇa*)²⁴ in dem Maße, in dem eine richtige Einsicht in sein Wesen

²² *tasmāt svayaṃprakāśam api pramāṇaparakāśyam eva | tasya cāprakāśanam ajñānam eveti tannivartanam eva tatprakāśakatvaṃ pramāṇasya | yathā mūrtadravyāpanayanam eva kūpākāśādikaraṇam tasyākāryatvād akṛtakalpatvāc ca pūrvam tathā svayaṃprakāśasyāpi aprakāśyatvād aprakāśakalpatvāc ca pūrvam | ata eva na tad viśayīkaroti jaḍam iva pramāṇaṃ bodhayad api* (IS 72,4–9).

²³ Vgl. IS 73,22–74,1: ‘Wenn das unmittelbare Gewahrsein [der Identität] von Ātman und Brahman ausschließlich durch ein einmaliges Hören ohne diese Mittel zur Erlangung zustandekäme, dann würden diese (Mittel) sinnlos sein.’ (*yady etais sādhanair vinā śakṛcchra-vaṇamātreṇaiva brahmātmānubhavo bhavet etāny anarthakāṇi syuḥ*)).

²⁴ Siehe IS 73,13–15: ‘Vor dem unmittelbaren Gewahrsein des Ātman als Brahman wird das Schwinden des Nichterkennens in bezug auf das Brahman, das aus sich selbst leuchtet und aus sich selbst ist / sein eigenes Selbst ist,

durch übende Wiederholung (*abhyāsa-*) stattfindet. Dabei wird soviel an Nichtwissen aufgehoben, wieviel mit Hilfe der Erkenntnismittel an richtiger Einsicht in die wahre Natur des Brahman gewonnen wird, bis schließlich nach dem vollständigen Aufhören des Nichtwissens das Brahman allein (*eka-*) übrig bleibt. Jeder Rest des Nichtwissens (*ajñānaśeṣa-*) wäre für Vimuktātman Ursache einer erneuten Wiedergeburt im Samsāra und würde nicht zu einer endgültigen Erlösung führen. Die durch das Erkenntnismittel verursachte Erkenntnis des Brahman, die vor dem alles Nichtwissen beseitigenden Gewahrsein (*anubhūti-/anubhava-*) stattfindet, hat für Vimuktātman immer noch den Körper des Nichtwissens (*ajñāna/avidyāśarīra-*).²⁵ Dennoch verbrennt (*dahati*) sie das Nichtwissen und läßt dadurch schrittweise das Brahman erkennen, das unberührt von diesem Prozeß immer erkennend bleibt. Die Erlösung tritt ein, wenn das Nichterkennen des Brahman durch die raum-zeitliche Erkenntnis, die aus dem Nichterkennen entsteht, verbrannt ist und keine raum-zeitliche Wirklichkeit mehr existiert.

Abkürzungen und Literatur

- BS Brahmasiddhi by Ācārya Maṇḍanamīśra with Commentary by Śaṅkhaṇḍi, ed. S. KUPPUSWAMI SASTRI. [Madras Government Oriental Manuscripts Series 4]. Madras: Government Press, 1937.
- HACKER 1951 PAUL HACKER, Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda. 1. Die Schüler Śaṅkaras. [AAWL 1950/26]. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur — Wiesbaden: Franz Steiner, 1951.
- IS Iṣṭa-siddhi of Vimuktātman with extracts from the Vi-
varāṇa of Jñānottama, ed. M. HIRIYANNA. [Gaekwad's
Oriental Series 65]. Baroda: Oriental Institute, 1933.
- MESQUITA 1973 ROQUE MESQUITA, Yāmunaṇḍi: Leben, Datierung und
Werke. WZKS 17 (1973) 177–193.
- VETTER 1969 TILMANN VETTER, Maṇḍanamīśra's Brahmasiddhiḥ. Brah-
makāṇḍaḥ. Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen.
[SbOAW 262/2 = Veröffentlichungen der Kommission
für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 7]. Wien:
Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1969.

ausschließlich schrittweise angenommen.' (*prāk tu yathoktabrahmātmānubhāvāt svayaṃprakāśe svātmabhūte brahmaṇy ajñānanivṛttiḥ krameṇaiveṣyate* |).

²⁵ Vgl. IS 69.16f.: *ajñānaśarīratve 'pi brahmajñānasya satyārthatvāt brahmaikābhāsavāc ca jñānatvaṃ tadajñānanivartakatvaṃ ceṣyate* |.

AM INSTITUT FÜR INDOLOGIE GEARBEITETE
DISSERTATIONEN UND DIPLOMARBEITEN

RASTELLI, MARION: Philosophisch-theologische Grundanschauungen der Jayākhyasaṃhitā. Mit einer Darstellung des täglichen Rituals. Diss. 1997. 285p.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die philosophisch-theologischen Grundanschauungen der Jayākhyasaṃhitā (JS) und deren Anwendung im täglichen Ritual darzustellen.

Die Tradition des Pāñcarātra, welcher die JS als einer ihrer ältesten und autoritativsten Texte angehört, ist bisher von der wissenschaftlichen Forschung noch wenig erschlossen worden. Vorliegende Studie soll einen Beitrag zur Erweiterung des Wissensstandes über die Philosophie und das System der rituellen Handlungen dieser Tradition liefern.

In der vorliegenden Arbeit werden zunächst philosophische, theologische und kosmologische Begriffe und Grundanschauungen der JS geklärt und dargelegt. Danach erfolgt eine Darstellung von Elementen der religiösen Praxis der Pāñcarātrins, d.h. des täglichen Rituals und der Yoga-Übung, in welchen diese philosophisch-theologischen Grundanschauungen 'in die Praxis umgesetzt' werden.

Die Einleitung (p. 13–22) widmet sich dem Ort und Datum der Entstehung der JS, ihren Beziehungen zu anderen Pāñcarātra-Saṃhitās, der Bedeutung ihres Namens, ihrer Funktion und ihrer Form als Text.

Im ersten Kapitel (p. 23–59) werden verschiedene Lehren der JS über die Welterschöpfung und den Weltaufbau beschrieben. Diese Theorien ergänzen sich zum Teil gegenseitig, wie z.B. die Schöpfung durch Brahmā (*brahmasarga*-), die Schöpfung aus der Urmaterie (*prādhānika-sarga*-) und die reine Schöpfung (*śuddhasarga*-), die in den *paṭalas* 2–4 beschrieben werden; zum Teil erklären sie allein die gesamte Schöpfung der Welt bzw. deren Aufbau, wie z.B. die Schöpfung des Mantra (*mantrasrṣṭi*- [JS 6.219c–230]) oder die Lehre vom Aufbau des Thrones (*āsana*-) des Gottes (10.79–84 und 12.2–28), und zum Teil die Schöpfung einer wichtigen Dimension der Welt, nämlich der Sprache (20.232–243).

Das zweite Kapitel (p. 60–75) befaßt sich mit den verschiedenen Erscheinungsformen des Gottes und den Versuchen der Verfasser der JS,

diese anhand der Begriffe 'mit Gliedern versehen' (*sakala-*), 'gliedlos' (*niṣkala-*) und 'höchster' (*para-*) einerseits und 'grob' (*sthūla-*), 'fein' (*sūkṣma-*), 'höchster' (*para-*) und 'höherer [als höchster]' (*paratara-*) andererseits zu kategorisieren. Ebendort findet sich auch eine Erörterung der Vorstellungen von der Śakti des Gottes.

Das dritte Kapitel (p. 76–89) beschäftigt sich mit Themen, die mit dem Mantra im Zusammenhang stehen, wie z.B. die verschiedenen Ebenen des Tones (*śabda-*), das Ritual des Herausziehens des Mantra (*mantroddhāra-*) und die lautliche und visuelle Form verschiedener Mantras. Das vierte Kapitel (p. 90–122) hat einerseits die Vorstellungen vom Wesen der individuellen Seele zum Thema, andererseits die religiöse Praxis einer Anhängerin bzw. eines Anhängers des Pāñcarātra und deren Ziele Genuß (*bhukti-*) und Emanzipation (*mukti-*).

Das fünfte Kapitel (p. 123–207) beschreibt das tägliche Ritual (JS 9–15) mit seinen Elementen Bad (*snāna-*), Reinigung der Elemente (*bhūtaśuddhi-*), Auflegen von Mantras (*mantranyāsa-*), geistiges Opfer (*mānasayāga-*), äußeres Opfer (*bāhyayāga-*), Rezitation (*japa-*) und Feuerritual (*agnikārya-*), wobei Textpassagen, die in philosophisch-theologischer Hinsicht besonders interessant sind, in Form von Übersetzungen dargeboten werden.

Das sechste Kapitel (p. 208–235) schließlich befaßt sich mit der Yoga-Praxis, wie sie in JS 33 dargelegt wird.

Ergänzt wird die Arbeit durch eine kurze Zusammenfassung des Inhalts der 33 *paṭalas* der JS (p. 236–238), Übersetzungen der *paṭalas* 2–5 und 33 (p. 239–265), einen Index der in der Arbeit übersetzten Textpassagen und einen Stichwortindex (p. 266–285).

M.R.

SCHMUCKER, MARCUS: *Vimuktātman's Lehre von der "Zweitlosigkeit" des Brahman. Eine Studie zur Iṣṭasiddhi*. Diss. 1997. 208p.

Die vorliegende Studie erschließt in Übersetzung und Interpretation ein wichtiges Werk der religiösen Tradition des Advaita-Vedānta: *Vimuktātman's Iṣṭasiddhi* (Anfang 10. Jh.). Sie ist in vier Kapitel gegliedert und konzentriert sich bei der Interpretation auf zentrale Begriffe dieses Werkes. Sie stellt *Vimuktātman's* Begründung der sich an Śruti und logischer Argumentation (*yukti-*) orientierenden These, daß allein das Brahman / der Ātman wirklich (*sat-*) ist, in den Mittelpunkt und geht ihr auf der Grundlage einer umfangreichen Übersetzung des 1933 von HIRIYANNA edierten Textes nach.

Wie *Vimuktātman* die Zweitlosigkeit des Brahman mit der Vielheit der zu erkennenden Gegenstände, d.h. der Welt, der individuellen Lebewesen etc. vereinbart, wird im ersten Kapitel am zentralen Be-

griff des Unterschiedes (*bheda-*) herausgearbeitet und am Beispiel seiner Widerlegungen der Erkenntnis des Nichtunterschiedes (*abheda-*) und der Erkenntnis von Unterschied und Nichtunterschied (*bhedābheda-*) vom Brahman weiter verfolgt.

Das zweite Kapitel geht auf Vimuktātmans Vorstellung vom unmittelbaren Gewährsein (*anubhūti-*) des Brahman/Ātman ein und faßt seine wesentlichen Bestimmungen zu diesem Begriff zusammen. Welchen Wirklichkeitsgrad die Welt hat, wenn nur das Brahman einzig wirklich ist, wird hier ebenfalls ausführlich erläutert. Weiterhin werden Vimuktātmans Argumente, mit denen er begründet, warum die Māyā/Avidyā weder *sat-* noch *asat-* genannt werden kann, aufgeführt. In diesem Zusammenhang wird ausführlich auf Vimuktātmans zentrale These der 'Unbenennbarkeit' der Māyā/Avidyā und ihrer Wirkungen als absolut wirklich (*sat-*) und als unwirklich (*asat-*) eingegangen. Schließlich wird auch Vimuktātmans Lehre vom empirischen Irrtum kurz behandelt bzw. seine Gründe für die Bezeichnung des Silbers und seiner irrümlichen Erkenntnis als 'weder *sat-* noch *asat-* benennbar' dargelegt.

Das dritte Kapitel behandelt die aus der Zweitlosigkeit resultierende These, daß das Brahman Stütze (*āśraya-*) der Māyā/Avidyā ist und führt diese am Beispiel des Lehrer-Schüler-Verhältnisses weiter aus. Vimuktātmans Vorstellungen von der Erlösung werden in diesem Zusammenhang am Beispiel der 'Anwendung des Erkenntnismittels' (*pramāṇapravṛtti-*) und des 'Schwindens des Nichtwissens' (*avidyā-nivṛtti-*) behandelt.

Das vierte Kapitel versucht, Vimuktātmans Lehre von der Beziehung zwischen der aus Nichtwissen (*avidyā-*) bestehenden Erkenntnis und dem unmittelbaren Gewährsein (*anubhūti-*) mit den Ansichten seiner Vorgänger Śaṅkara und Maṇḍanamīśra zu vergleichen und in religionshermeneutischer Terminologie Vimuktātmans Vermittlung zwischen anfanglos gegebenem Nichtwissen und ewig existierendem Brahman zu beschreiben.

M.S.

STUCHLIK, JAKÓB: Der Sākāravijñānavāda-Abschnitt im Bāhyārtha-bhaṅga-Kapitel des Ātmatattvaviveka von Udayana. Der Idealismus des Nyāya und der Realismus des Vijñānavāda. Dipl. 1996. 211p. (Vorwort [p. 5–11] – Abkürzungsverzeichnis [p. 12–27] – Einleitung [p. 28–63] – Sanskrittext [p. 64–76] – Übersetzung [p. 77–94] – Anmerkungen zur Übersetzung [p. 95–191] – Textanalyse [192–198] – Indices [p. 199–211]).

1. Mit dieser Arbeit wurde der Versuch unternommen, den Nyāya als Gegenstand einer verifizierenden Religionshermeneutik zu thematisie-

ren. Es wurde angenommen, daß die tatsächliche Heilsrelevanz eines im weiteren Sinn yogischen Systems, also eines Systems, das den Weg der spirituellen Umwandlung des Subjektes mit dem Ziel der Befreiung lehrt (als solches verstand sich auch der Nyāya), letztlich nicht aus dem Selbstverständnis des Systems abzuleiten sei, sondern aus seiner Verpflichtetheit gegenüber bestimmten Gesetzen, die das Innenleben des Menschen – nach dem Vorbild der Naturgesetze – regieren müßten. Da jedoch die yogisch relevanten Gesetze nicht anders als im yogischen Vollzug zu erkennen wären, auf die praktische Anwendung der Heilslehre des Nyāya und dementsprechende verifizierende Introspektion durch den Verfasser aber – sagen wir, aus Zeitgründen – verzichtet werden mußte, wurde zunächst ein verwandtes, auch yogisches Heilssystem als eines von mehreren notwendigen objektivierenden Bezugssystemen, d.h. als eine der Quellen des Wissens um die besagten Gesetze, herangezogen.

Untersucht wurde die in einem Abschnitt des zweiten Kapitels des *Ātmatattvaviveka* greifbare Geisteshaltung Udayanas (um 1000 u.Z.) als Vertreter der Schule vor dem Hintergrund des als Bezugssystem gewählten Buddhismus im allgemeinen und des *Vijñānavāda* im besonderen, und zwar im Hinblick auf die Frage, inwieweit diese Geisteshaltung dem Anspruch der spirituellen Befreiung gerecht werden kann.

2. Die Arbeit ist in erster Linie als eine Dokumentation der methodologischen und thematischen Fokussierungsversuche eines werdenden Forschers zu betrachten. Demonstriert wurde darin die Rolle eines Bezugssystems in der Religionshermeneutik, wobei ergänzend zum Begriff des Bezugssystems zu bemerken wäre, daß als Bezugssystem auch religiöse Konditionierungen des Forschers fungieren können, obwohl sie als solches gegebenenfalls gar nicht reflektiert bzw. nicht ausgewiesen werden.

Die Frage nach dem persönlichen Bezugssystem ist zugleich eine Frage nach dem Apriori der Erkenntnis überhaupt. Wie dieses Apriori das Bild des Gegenstandes bestimmt und für welche Mißverständnisse es sorgen kann, versucht die hier präsentierte Arbeit am Beispiel der – nach Ansicht des Verfassers – mißlungenen Kommunikation zwischen Udayana und seinen buddhistischen Widersachern zu zeigen. Ob diese Nicht-Kommunikation von Udayana beabsichtigt wurde oder nicht, ist natürlich eine andere Frage; untersucht wurde jedenfalls die Argumentationsstruktur der Polemik Udayanas gegen die Buddhisten, hauptsächlich – so scheint es – gegen *Jñānaśrīmitra* (ca. 980–1040 u.Z.).

Der gewählte religionshermeneutische Ansatz ist in seinem verifizierenden Anspruch und in dem Stellenwert, der der anthropologischen Grundlage darin zukommt, jenem der Religionspsychologie ver-

wandt. Er entlastet hier teilweise die sog. philologisch-historische Methode, die von der materialistisch anmutenden Annahme lebt, daß der Mensch -- in seiner Geistigkeit sprachlich bestimmt -- Produkt der Geschichte und der Gesellschaft ist, der literaturschaffende Mensch darüber hinaus Produkt der Literatur, die ihm zugänglich gewesen sein könnte -- ein rationaler Kopf, wohlgemerkt. Daß bei dieser Annahme erstens dem indischen Streben nach Befreiung (die auch Befreiung von den geschichtlichen Konditionierungen, von der Sprachlichkeit, von logischen Schemata sein kann), zweitens der anthropologischen Verankerung vieler Aspekte der religiös-philosophischen Lehren, die sich dadurch ergibt, daß die spirituelle Suche nach innen gerichtet ist, und drittens dem spirituellen Pragmatismus in der systematischen Auswertung der Erfahrung zu wenig Rechnung getragen wird, liegt auf der Hand.

Der Nyāya als Heilssystem weist einen stark rationalistischen und kompilatorischen Charakter auf. Würde man von ihm auf andere Systeme schließen, so könnte der Eindruck entstehen, daß die indische Geistesgeschichte mit Hilfe der philologisch-historischen Methode in einem aufklärerischen Feldzug restlos als mechanisch-rational ablaufender Evolutionsprozeß der Sprach- und Denkformen erklärt werden kann. Die Mitberücksichtigung der Vorstellung der anthropologischen Grundlage mit ihren psychologischen Gesetzen, die von einem versuchsweise gewählten, 'objektivierenden' Bezugssystem abgeleitet wurden, läßt Zweifel an einem solchen Eindruck aufkommen.

J.S.

ANZEIGEN

Thieme, Paul: *Kleine Schriften II*. Hrsg. von R. SOHNEN-THIEME. [Glasenapp-Stiftung. Bd. 5, II]. Stuttgart: Franz Steiner, 1995. IX + 464p. (p. 815–1278). DM 124,- / oS 967,- (ISBN 3-515-05523-1).

Am 18. März 1995 feierte der Doyen der deutschen Indologie und Indoiranistik, der Tübinger Emeritus Prof. Dr. Paul Thieme (Th.), seinen neunzigsten Geburtstag. Dieses in vielerlei Hinsicht denkwürdige Jubiläum, das 1996 seinen expliziten 'Niederschlag' in einer 563 Seiten starken, an Reichhaltigkeit kaum überbietbaren Festschrift, dem als StII 20 ([1995–]1996) in Reinbek publizierten Veda-Vyākaraṇa-Vyākhyāna, wozu 27 der Schüler, Freunde und Kollegen des Ācārya – darunter auch die Herausgeberin des *recensendi*, Renate Sohnen-Thieme (S.) – ihren Beitrag leisteten (147 weitere scheinen in der Tabula Gratulatoria auf), gefunden hat, wird auch für Th.s "Kleine Schriften II" (= THIEME III), die, insofern sie mit einem kleinen 'Fehler' (: "815" st. 816 bzw. 817) an die Paginierung der XV+815p. von "Kleine Schriften. Teil 1–2" (Wiesbaden 1971 [repr. 1984 (= THIEME I–II)]; s. WZKS 18 [1974] 211) anschließen, konsequenterweise 'Kleine Schriften. Teil 3' titulierte sein sollten, nicht ohne Bedeutung gewesen sein. Wie sonst ließe es sich erklären, daß mit Ausnahme des 2seitigen Vorworts von S. (p. Vf. [p. VI, l. 22 ist 'ersienenen' zu lesen]) alles, was in THIEME III nicht von Th. selbst stammt, also immerhin 49p. (VII–IX & 1233–1278), von (wirklichen) Fehlern und Ungereimtheiten voll ist?!

Um gleich mit dem "Inhaltsverzeichnis", das nach dem (invertierten) Vorbild von THIEME I/VII "zugleich eine Bibliographie der Schriften Paul Thiemes 1970–1990" darstellen soll, zu beginnen – so enthält es mit seinen 36/(39) Titeln m.W. um zwei Titel zu wenig:

(37/[40]) The Sanskrit Language. In: Pt. Lakshmi Kanta Jha Felicitation Volume (= Journal of the Bihar Research Society 58), ed. S.V. SOHONI. Patna 1972, p. 197–223, ein immerhin kurioser Neusatz von Th.s Lg 31 (1955) 428–448 publiziertem und THIEME II/696–716 reproduziertem Rezensionssatz über das gleichnamige Buch von T. BURROW, dessen Titel infolge der Beseitigung aller sonstigen *bibliographica* – m.E. nicht ganz zu Unrecht – zu dem Th.s wurde, und

(38/[41]) Ludwig Alsdorf and Vedic Studies. In: Ludwig Alsdorf and Indian Studies (s. WZKS 37 [1993] 231f.). Delhi 1989(90), p. 83f.

Letzteres wäre klärlich unter "F. WÜRDIGUNGEN" (p. IX) einzuordnen gewesen, ersteres im Anschluß an G. BUDDRUSS' (B.) "Bibliographie" (I/XIV) natürlich unter "G. REZENSIONEN" (III/IX). Stellt man jedoch seine Verselbstständigung als Th.s Beitrag zu einer Festschrift in Rechnung, ließe sich 'The Sanskrit Language' mit fast gleichem Recht der aus THIEME I/X übernommenen Abteilung "D. ZUR EINHEIMISCHEN INDISCHEN GRAMMATIK" (p. IX) oder der von S. neu kreierten "B. ALLGEMEINE UND INDOGERMANISCHE SPRACHWISSENSCHAFT" (p. VIII) zuschlagen, in die S. übrigens mit einem gewissen Recht Th.s mit "Halle (Saale), z. Z. im Felde" signierte Studie über 'Merkwürdige

indische Worte' (1942) aufnahm, die von B. in Ermangelung dieser Rubrik und keineswegs zu Unrecht unter "A. Veda-Exegese und Wortstudien" eingeordnet (I/VIII), aber nicht abgedruckt worden war und nun als "Nachtrag zu Bd. I" die Seiten 967–980 von THIEME III einnimmt. Dies allein zeigt schon, wie problematisch die Rubrizierung der *opera minora* Th.s ist, wenn es an formalen Kriterien mangelt. Daß sie aber auch *ad absurdum* führt, erhellt die Einordnung des 'King Varuna' (1973) und des Erstdrucks eines 1977 von Th. gehaltenen Vortrags zu 'Stand und Aufgaben der Rigveda-Philologie' unter "C. VERMISCHTE ABHANDLUNGEN ZUR KULTUR- UND RELIGIONSGESCHICHTE" (p. VIII) bzw. "E. VERSCHIEDENES" (p. IX). In beiden Studien geht es fast ausschließlich um den Rgveda, seine Aussagen zu Varuna bzw. die Methodik seiner Interpretation. Wenn man schon die Klassen eines anderen übernehmen mußte (und sie dabei noch ausbaute), gibt es daher für sie beide m.E. nur eine adäquate Platzierung, nml. *sub* "A. VEDAEXEGESE UND WORTSTUDIEN" (p. VII). Am besten wäre es m.E. freilich gewesen, B.' Rubriken einfach aufzugeben und Th.s Arbeiten streng chronologisch anzuordnen, was – von der daraus resultierenden Vereinfachung des Auffindens und Nachschlagens einmal abgesehen – nicht nur künftigen Generationen einen unmittelbaren Einblick in die Entwicklung des Œuvres eines der wirklich Großen unseres Faches gewahren würde. Vielleicht hätte man so auch der Korrektheit und Vollständigkeit der bibliographischen Daten mehr Aufmerksamkeit zuwenden können: 4 Druck(/Eingabe)fehler auf 3 Seiten (p. VII, l. 7f. & IX,6 jeweils gepaart mit mangelhaften Angaben) sind für eine "Bibliographie" einfach zu viel.

Noch bunter – *sit venia verbo* – gestalten sich die gleichfalls 3 Seiten einnehmenden 86 "Addenda und Corrigenda" (p. 1233–1235). 10/(11), also mehr als ein Neuntel von ihnen, sind selbst korrekturbedürftig, wobei sich diese *corrigenda corrigendorum* keineswegs immer leicht identifizieren lassen: "S.899 ff." st. p. 889ff., "S.909 Z.25" st. p. 909,26, "S.918 Z.1" st. p. 917,5, "*abhidhammakosa*" (ad 971) st. (p.) *abhidhamma*- bzw. (skt.) *abhidharmakośa*- (wofür es nicht nur dem CPD [I/350f.] zufolge keine Pāli-Entsprechung zu geben scheint), "S.983 Sp.1 Z.1" st. p. 983a,3, "S.1048 Anm. 11" st. p. 1049n. 11, "S.1106 Anm.11 Z.3" st. p. 1106n. 11,1, "*Rāmāyana*"^{bis} (ad 1111,12) st. "°yaṇa" (wie es sich auch in korrektem Kursivdruck in der das *corrigendum* – das eigentlich keines ist, da Th. hier, wie auch sonst, nicht die *editio Barodensis*, sondern die Bombay-Ed. zitiert [s. p. 1259a] – enthaltenden Zeile findet), "Mitra" (ad 1112,13) für das "Mira" des Setzers und "S.1216 Z.16" st. p. 1225,16 bzw. "S.1220 Z.28" st. p. 1229,28, zwei *dosau*, die offensichtlich ein und dieselbe Ursache haben, insofern sie die neun Seiten, die dem einzigen Originalbeitrag dieses Bandes, dem oben erwähnten genialen Methodenvortrag, zugewiesen wurden (p. 1215–1223), als (noch) nicht existent bzw. fixiert voraussetzen. Dazu kommt, daß ebensoviele *corrigenda* sich beim Nachschlagen als *delenda* erweisen, da sie in Th.s Text bereits als *correcta* aufscheinen. Diese ersatzlose Streichung betrifft eine Zeile von p. 1233 (ad 865,16), fünf von p. 1234 (ad 909,26, 915,17, 918,20, 981a,27 und 983a,3) und vier von p. 1235 (ad 1040,1, 1047ff., 1106,3 und 1116n. 8). Daraus folgt nun aber leider nicht, daß S. mit 76 *addenda et corrigenda* das Auslangen hätte finden können, wie das "(soweit sie bemerkt wurden)" ihres Vorworts (p. V) schon andeutet. Mein allein auf den von jedem einzelnen von Th.s *operum* – und sei es noch so *parvum* – ja in höchstem Maße garantierten Erkenntnisgewinn ausgerichteter *svādhyāyaḥ* ermöglichte es mir, gleich 36 weitere *corrigenda* im Text selbst zu vermerken. Die wenigen nicht trivialen seien hier genannt:

p. 829f. — RV I 163.10a bietet mit dentalem Sibilanten anlautendes *silika*°, nicht palatales *s*°. Dementsprechend ist p. 830.9 "s und ... *s* und" ersatzlos zu streichen. Daß falsches "*silika*-" unbesehen in den Wortindex (p. 1241b) übernommen wurde, ist umso bedauerlicher, als Th.s von seinem Versehen gänzlich unbeeinträchtigt Etymon von einer/m vertrauensvollen Benutzer(in) von THIEME III nicht 'erschlagen' werden kann, und selbst wenn sie/er das *guruvacanam*, etwa über EWA II/731 oder IZA I/540b, identifizieren sollte, doch erst für sich wird klären müssen, wer hier geirrt hat.

p. 899 — Am Beginn des letzten Absatzes hat ein *lapsus stili vel memoriae* "f" an die Stelle des einzig korrekten ⁽¹⁾r (s. IZA I/165) gesetzt, was unkorrigiert zu mancherlei Verwirrung Anlaß geben könnte.

p. 915 — Ein ähnlicher, wenn auch eindeutig perseverationsbedingter *lapsus* führte beim Zitat von RV V 1.8ab zum Ersatz des den zweiten Pāda beschließenden *śivó naḥ* durch das im unmittelbar zuvor zitierten Vers VII 12.1b dieselbe Position einnehmende *duroṇé*, das dann noch übersetzt wird.

In diesen Zusammenhang scheint die Verteilung und auch der Gehalt bzw. die Herkunft der sieben *addenda* nicht uninteressant. Sechs von ihnen finden sich im dafür vorgesehenen Appendix (III/1233ff.): die beiden ersten (*ad* 821 und 889ff.), jeweils deklariert als "Hinweis von R. Sohnen", bieten Motivparallelen aus der englischen Literatur des ausgehenden 19. Jh.s (R. Kipling [1895] und Th. Hardy [1891]) mit ausgeschriebenem Zitat von S.s jeweiliger 'Lese Frucht', während B. im dritten *addendum* (*ad* 913) auf eine (triviale) semantische Elementarparallele im (Fārī/)Urdū hinweist; die verbleibende, anonyme Hälfte (*ad* 971 [doch s. O. VON HINÜBER, StII 19 (1994) 109ff.], 1048 und 1049.11 [zur durchaus sprachwirklichen, wenn auch nur optionalen Verdoppelung des ersten Konsonanten eines intervokalischen Clusters s. Pāṇ. VIII 4.47 und *AI* I/112f. (p. 113 zu *abhrá*-)]) ergänzt Th.s Text mehr oder weniger sinnvoll. Das einzige *addendum*, das diesen Text 'wesenhaft' betrifft, insofern es ihn richtigstellt, wird man dagegen p. 1235 (*ad* 1083) vergeblich suchen; ist es doch maschinschriftlich dem Text selbst subskribiert – vielleicht nicht nur, weil die betreffende Seite (p. 1083) dafür genügend Platz bot. Daß es von solchen substantiellen *addenda* durchaus mehr hätte geben können, geht aus dem zweiten Absatz von S.s Vorwort ziemlich eindeutig hervor; ihre Realisierung wäre aber an Th.s Sechschwäche, die ihm die "nochmalige systematische Durchsicht seiner Kleinen Schriften" (p. V) leider verunmöglichte, und daran, daß "sie nicht mehr ausführlich genug mit P. Th. durchgesprochen werden konnten" (ib.), gescheitert. *pietatis causa* mag dies zugestanden sein; man fragt sich nur, ob das, was als "Addenda" (einschließlich der Herkunftsangabe des p. 1048 erscheinenden einzigen Fotos) realisiert wurde, nicht eben dieser *pietas* hätte geopfert werden sollen, wie dies im Fall des p. 1083 korrigierten lat. *radius* in der entsprechenden Spalte der Indizes (p. 1246a) auch tatsächlich praktiziert wurde.

Diese Indizes (p. 1236–1278) scheinen nun von (Druck-)Fehlern erfreulicherweise ziemlich frei zu sein, sieht man von dem dem avestischen Lexikon gewidmeten, 71 bedauerlicherweise nicht konsequent in der von Th. selbst nur unvollständig durchgeführten HOFFMANNschen Umschrift gereichte Einträge umfassenden Abschnitt (p. 1243a–1244a) ab, dessen genauere Überprüfung die folgenden 35/(36) *emendanda* zu Tage förderte:

"auuimiḍri-" (*item* p. 1145) st. *auui.miḍri* — "aryānām vaējō" (*item* p. 1120) st. *airiiana-vaējah*- (das an die Spitze des Abschnitts zu stellen wäre) — "usča" statt *usca* — "ushəndauua-" st. *us.həndauua*- — "gaioiaoti-" st. *gaioiaoti*- (das vor *gaḍa*- zu reihen ist) — "jauua 850 A." *delendum est* —

“*jasa” st. *jasa-* — “daeuua-” (mit falschem Verweis auf “1110”, wo *deva* st. “*daeva*” [l. 14] zu lesen ist) st. *daēuua-* (wofür p. 1123f. und 1129 [mit “*daeva*” im Neusatz] zu indizieren gewesen wären) — “dužbrnt-/dužbərət-” st. *dužbərə(ṇ)-* — “pərəṭuuaēdaiiana-” st. *pərəṭu.v°*, das mit folgendem *pərssa-* unmittelbar vor *pouruša-* zu reihen wäre, während “pərəsu-” wohl zu streichen ist — “pauruua-” (*item* p. 851) st. entsprechend umzustellendem *pāuruua-* — “pasčā” (*item* p. 1225) st. *pasca* — “*fraušti-” st. **fraošti-* (dank einer p. 850n. 39 graphisch *item* entstellten mundlichen Konjekturen K. HOFFMANNs in Yt. V 62 [Lsg. **fraošta* st. überliefertem *θrao°*], die als solche auch in G.D. DAVARYS und H. HUMBACHS Mainzer Akademieschrift ‘Die baktrische Inschrift IDN 1 von Dasht-e Nāwūr (Afghanistan)’ [AAWL 1976/1, p. 13 mit n.22] ausgewiesen ist, während J. KELLENS in ‘Le verbe avestique’ [Wiesbaden 1984, p. 383] ihren Urheber unerwähnt läßt) — “frača” st. *fraca* — “vfrāy” st. *frī*, das dem folgenden “frāvərəsa-” (*item* p. 1047), wofür *frā.v°* gelesen werden muß, natürlich nachzuordnen ist — “fšūiia-” (*item* p. 1052) st. *fšūiia-* — “matpaitipərəsu-” bzw. “matpərəsu-” st. *mat.(paiti.)p°* (*item* p. 818n. 14) — “miθrōdruj-” st. *miθrō.druj-* — “vərəθragna-” (mit falscher Reihung [wie bei “Miθra-” (: nach “miθrəm” statt davor)] und fehlenden Verweisen auf p. 1110 und 1150 [*item*]) st. *vərəθrayna-* — “vaēdaiianā-” st. *vaēdaiianā-* (das natürlich vor *vərəθra°* zu reihen ist und sich p. 1112n. 26, nicht “1111 A.” findet) — “vasōgaōiiaoti-” bzw. “vourug°” (letzteres auch p. 1149) statt *vasō./vouru.gaōiiaoti-* — “vīsaitiuuant-” statt **uuant-* — “satāiuiš-” ist nach K. HOFFMANN – J. NARTEN, Der Sasanidische Archetypus (Wiesbaden 1989), p. 55n. 73 zu streichen — “šoiθra-” st. *šoiθra-* — “zəmfraṭah-” (falsch gereiht wie “həndu”) st. *zəm.f°* — “hačā” st. *hačā* — “Hapta Hindū” (*item* p. 818) st. *hapta həndu-* — “hazəhrā°” (*item* p. 1104n. 6) st. *hazayrā°* (doch s. HOFFMANN – NARTEN a.a.O.) — “həndu-” bzw. “hindu-” st. *hə/indu-*. Solche und ähnliche Fehler (wie “μνηστεύω” [p. 1245a] st. *μνη°* oder die ‘Übernahme’ der Fehlzitate von RV I 32,15 als “RV I.32.16” [p. 924] bzw. TS III 4.5 als “TS III.45.1” [p. 1107n. 17]) stören nicht weiter. Was an den drei umfangreichen Registern, (I) “Verzeichnis der behandelten Wörter” (p. 1236–1247), (II) “Verzeichnis der behandelten Textstellen” (p. 1248–1270) und (III) “Namen- und Sachregister” (p. 1271–1278), deren einleitendes Paar mit einigen – mehr oder weniger gelungenen – Modifikationen dem jeweils als “Auswahl” deklarierten Vorbild von THIEME II/801–807 & 808–815 folgt, jedoch wirklich stört und sogar den Zorn und Ärger des Benutzers erregen konnte, ist die unbedachte und in ihrer scheinbaren Genauigkeit schon wieder verwirrende Explizitheit mancher Einträge einer- und das Fehlen vieler wichtiger Verweise bzw. ganzer Lemmata andererseits. Für Ersteres seien im Folgenden je drei, für Letzteres je fünf Beispiele genannt:

(I) 1241b (“vratā-” und “vrata-” für das éine ved./aia. *vratā-*), 1242b (“aṭavi-” und “aṭavī-” für p. *aṭavī-* [so p. 968 und natürlich (PD I/61b)]) und 1243a (“baglā” und “bagulā” [falsch vor *kar°* gereiht] für h. *bag|u|lā*). — Es fehlen s.v. *rtā-* (1237a) der Verweis auf p. 1220, der Eintrag ved. *dyāuṣ pitā* bzw. *dyāv-pitā-* (dazu p. 982f., 985a, 986, 988b, 991a und 1228n. 8 [letzteres immerhin p. 1272b s.v. “Dyaus pitā” verzeichnet]), ein Lemma ‘māntra- 1101’, der Eintrag von bzw. Verweis auf die m.W. bisher einzige Etymologie der Śaurasenī-Interjektion *avikā* (belegt nicht nur in Kālidāsaś Aś. VI 26,2, sondern auch in Bhāṣas SvV V: 98,1), die von Th. p. 974f. entwickelt, 1243a den “Prakrit”-Abschnitt hätte einleiten sollen, und das gr. Lemma ‘ῥῥάω 1030, 1031, 1037’.

(II) 1249b (unnötige und das Wesentliche verdunkelnde 4 Zeilen für ein klares ‘171 : 1136–1143’, wobei übrigens die Lemmatisierung der von Th. behandel-

ten Strophen von Bhartṛhari Śātakatraya/ī unter "*Bhartṛhari: Epigrams*" bzw. "*Bhartṛhari: Sententiae (ed.v.Bohlen)*" [*sic!*] zumindest aus indologischer Sicht etwas befremdet, zumal sonst bei Werken der Sanskrit-Literatur [nicht aber – im Unterschied zu B.] konsequentem Verfahren – bei solchen der klassischen] nach dem jeweiligen Werktitel alphabetisiert wird, sodaß z.B. die Verweise auf das mit Sicherheit von [einem] Bhartṛhari verfaßte Vākyapadīya erst 1268b gegeben werden), 1250b (5 Einträge von Stellen aus H. JACOBIS JM.-Auswahl, die als "*Erzählungen in Māhārāṣṭrī*" damit einem Primärtext gleichgestellt wird, während sie Th. offensichtlich nur als bequeme und damals – mitten im Krieg – wohl einzig zur Verfügung stehende 'Quelle' für Belege von [amg. →] jm. *ādhatta-* [s. TH. OBERLIES' 'Āvaśyaka-Glossar' (Stuttgart 1993), p. 29] benutzte) und 1263b (verunklarende 14 Zeilen für Verweise auf die Strophen und Verse von RV VII 86). — Es fehlen Verweise auf Th.s p. 1128 neu gesetzte deutsche Wiedergabe der "Dareios-Inschrift" (so erst p. 1272a) von Elvend (DE) bzw. die p. 1129 folgenden Zitate aus DB I (§11 & 13), die p. 1223 gegebene annotierte Gesamtübersetzung von RV I 1.1 (dessen Teilübersetzung in 914n. 8 indiziert ist [vgl. s.v. "8.54 (vāl.6).1" (1264b), wo auch auf p. 853 zu verweisen gewesen wäre]), die p. 1216f. erfolgte grundlegende Bestimmung des literarischen Typos von RV I 32, die p. 1114 auch erfolgte Übertragung von RV I 170,2 ins Englische und die p. 1144ff. (vgl. p. 1129f.) gebotene Gesamtinterpretation des Mihr-Yašt (Yt. X) als "great religious poetry" (p. 1153).

(III) 1271 (6x "Analyse"), 1272a ("Denominativa bei Homer" von ebensolchen "im Griechischen" unterschieden) und 1278a (4x "Zarathustra", ohne daß es so möglich wäre, Th.s m.E. epochale Einsichten in das System bzw. die Grundstruktur von Zaratuštras Lehre und 'Botschaft' auf p. 1124ff. und 1150f. zu lokalisieren). — Es fehlen u.a. die folgenden Lemmata: 'Eisen 989f.', 'Mythologie 1148', 'Rekonstruktion 981ff.', 'Religion 991f. (idg.)', 1086 (Mono/Polytheismus), 1088, 1151 (vs. Magie)' und 'Rgveda 1038, 1215ff.'.

All diese Mängel scheinen ohne einen starken Termindruck, dem die Herausgeberin ausgesetzt war, weder begründ- noch entschuldbar. Einen solchen könnte das eingangs genannte Jubiläum nun sehr wohl ausgeübt haben, auch wenn S. selbst es in ihrem mit "London, im Mai 1995" subskribierten Vorwort übergeht und die Genese von THIEME III ins Jahr 1989 zurückverfolgt. Jedenfalls bilden die den vorliegenden Band zusammen mit dem Erlanger Vortrag von 1977 (p. 1215–1223) konstituierenden 32/(35), in den Jahren 1942 (1 Aufsatz [p. 967–980]), 1964 (*item* [p. 981–993]), 1970 (*item* [p. 815–818]), 1971 (1 Rezension [p. 1224f.]), 1972 (3 Miscellen und 1 Aufsatz [p. 1211–1214 & 994–1011]), 1973 (1 Aufsatz [p. 1084–1099 (unter dankenswerter Ergänzung der Akzentzeichen und Beseitigung mancher *corrigenda* neu gesetzt)]), 1974 (*item* [p. 819–824]), 1975 (4 Aufsätze [p. 825–854, 855–888, 1100–1118 & 1119–1131 (Neusatz¹)]), 1977 (1 Aufsatz [p. 1132–1143]), 1978 (2 Aufsätze

¹ In diesem fehlen die folgenden *gurvācānāni* (1) "die von wesentlicher Bedeutung ist, auch im griechischen Bild des Zoroaster durchschimmert – eine ethische Grundstimmung," (p. 1119,22 nach "Grundstimmung," zu ergänzen) — (2) "einer Liedersammlung, deren Anfänge ins zweite vorchristliche Jahrtausend zurückgehen," (am Beginn der letzten Zeile von p. 1121) — (3) "wie 'Erlösung' (alles, was einem an Gutem oder Bösem zufällt), 'Gehorsam' und andere." (am Ende der drittletzten Zeile von p. 1124). Mogen absichtlose *lapsus oculorum* diese Auslassungen erklären, so handelt es sich bei "unter dem Namen *Aditya* (die 'Uranfanglichen')" (p. 1122,11f.) um eine ohne

[p. 889–906 & 1144–1153]), 1980 (*item* [p. 1012–1021 & 1022–1038]), 1981 (*item* [p. 907–910 & 1154–1157]), 1982 (1 Aufsatz und 1 Rezension [p. 1170–1201 & 1226–1231]), 1983 (1 Aufsatz [p. 1202–1210]), 1984 (2 Aufsätze [p. 911–920 & 1039–1045]), 1985 (4 Aufsätze [p. 921–931, 932–938, 1046–1053 & 1054–1073]), 1986 (2 Aufsätze [p. 939–955 & 1074–1083]) und 1987 (*item* [p. 956–966 & 1158–1169]) publizierten *scripta minora* des Jubilars eine sein Jubiläum schon jetzt überstrahlende, zeitlos-prachtvolle *gurugranthakau-mudī*, an der sich auch und vor allem wegen der nur hier nachlesbaren, grundsätzlichen Ausführungen unseres Meisters zur philologischen Methode am Beispiel des Rgveda (p. 1215ff.) jeder Indologe, Sanskritist und Indoiranist selbst laben und erfreuen sollte. Dafür, dies ermöglicht zu haben, gilt der Herausgeberin unser aufrichtiger und uneingeschränkter Dank; für den von ihr in Aussicht gestellten "Ergänzungsband" (p. V) die dringende Bitte, bei den 'Beigaben' mehr Sorgfalt und Umsicht obwalten zu lassen oder von solchen nach dem Vorbild des von N. KOBAYASHI und W. KNOBL so ausgezeichnet edierten ersten Bandes von PAUL THIEMES 'Opera Maiora', der als *sādhīṣṭhaṃ (prati)dānam* im selben Jubiläumsjahr (Kyoto: Hōzōkan Publishing, 1995) erschienen ist, weitgehend Abstand nehmen zu wollen.

Ch.H. Werba

Bauddhavidyāsudhākarah. Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday, ed. P. KIEFFER-PULZ – J.-U. HARTMANN. [Indica et Tibetica, Bd. 30]. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica, 1997. 759p. DM 128,- (ISBN 3-923776-30-6).

Der Reichtum dieser Festschrift, in deren 55 Beiträgen aus den Federn von Gelehrten aus 13 Ländern von Norwegen bis Neuseeland sich die weitgespannten Interessen des Jubilars spiegeln, ist in einer Anzeige nicht einzufangen. Daher seien unter den Themenkreisen aus dem Bereich des Buddhismus nur diejenigen herausgehoben, denen auch Heinz Bechert in seinen eigenen Arbeiten stets besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, die Handschriftenkunde und der Vinaya, die beide durch mehrere Aufsätze vertreten sind.

Der zeitliche Rahmen der behandelten Gegenstände spannt sich von Herodot bis zu den Neo-Buddhisten. Von den vielfältigen hier dokumentierten Erkenntnisfortschritten seien stellvertretend für viele andere zwei hervorgehoben:

Die bisher völlig mißverstandene Einleitung in die Aśoka-Inschrift von Pāṅgurārīā wird von H. FALK (p. 107–121) einer überzeugenden Deutung zugeführt.

Von weitreichender Bedeutung für die Literaturgeschichte der buddhistischen Sūtra-Texte ist G. SCHOPENs Hinweis (p. 571–582) auf einen bisher vernachlässigten Text aus dem tibetisch überlieferten Teil des Kṣudrakavastu

Absicht nicht erklärbarer Ergänzung, von der nur zu hoffen ist, daß sie von Th selbst stammt, zumal sie auch im Namen- und Sachregister (p. 1271) reflektiert wird, das übrigens aus 'Gaumāta' in der letzten Zeile von p. 1128 vertupptes "Gautama" p. 1273a richtigstellt.

im Mūlasarvāstivāda-Vinaya, der beschreibt, wie man Sūtra-Einleitungen wiederherstellt, die dem Gedächtnis entglitten sind. Wenn der Ort unbekannt ist, so kann Śrāvastī oder eine andere der sechs bedeutenden Städte eingesetzt werden; doch wenn der König fehlt, muß Prasenajit gewählt werden, was ebenfalls nach Śrāvastī führt. Gleiches gilt für andere Personen, sodaß eben diese eine Stadt herausragt. Das entspricht dem längst beobachteten Befund im Theravāda-Kanon. Denn im Saṃyutta- und Aṅguttaranikāya, wo Sāvattthi deutlich vorherrscht, handelt es sich um große Sūtra-Zahlen mit einem schematischen Nidāna, in deutlichem Gegensatz zu Dīgha- und Majjhimanikāya, deren Texte mitunter einen sehr deutlichen Bezug zu einem Ort haben (s. Rez., A Handbook of Pāli Literature, § 57 & 64). Daraus ergibt sich die wohl unbeantwortbare Frage, ob aus diesem Befund die sehr spät bezeugte Regel abgeleitet und auf Personen ausgedehnt ist, oder ob im Gegenteil die Regel uralt ist. Die Schlüsse, die man aus dem Vorherrschen von Sāvattthi gezogen hat, bedürfen in beiden Fällen der Revision. Daß derartige Regeln auch im Theravāda gelten, zeigt sich, worauf G. SCHOPEN p. 577f. hinweist, in der Jātakatthavaṇṇanā. Bekanntlich herrscht hier meist Brahmaddatta über Benares, wenn er nicht durch eine ältere Überlieferung um Thron und Reich gebracht wird: In Jātaka 9 (Makhādevajātaka) muß Makhādeva das Land Videha nach dem Vorbild von Majjhimanikāya 83 (Makhādevasuttanta) beherrschen.

So bereichern diese wie viele andere Beiträge der vorliegenden Festschrift die Buddhologie um wichtige neue und weiterführende Einsichten.

O. von Hinüber

Bechert, Heinz (ed.): *The Dating of the Historical Buddha*. Part 1[-2]. [Symposien zur Buddhismusforschung IV/1(-2) = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 189 (& 194)]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991[-1992]. XV + 525p. [& X + 530p.] (ISBN 3-525-82476/82481-9/[5]).

Der Auslösepunkt der Chronologie-Diskussion um das historische Todesdatum Buddhas ist mit B. (s. I/1ff., 222ff. und 329ff. [vgl. Id., *The Problem of the Determination of the Date of the Historical Buddha*. WZKS 33 (1989) 97-120]) die Erkenntnis, daß trotz des Wissens um die Existenz einer älteren kurzen, in der indischen Tradition verhafteten 'nördlichen' Buddha-Chronologie (: Aśokas Königsweihe = 100 Jahre nach Buddhas Nirvāṇa) und einer ('unkorrigierten') jüngeren langen, aus der ceylonesischen Theravāda-Tradition stammenden 'südlichen' (: Buddhas Nirvāṇa = 218 Jahre vor Aśokas Konsekration) die Mehrzahl der westlichen Gelehrten bis vor kurzem an einer modifizierten Version letzterer, i.e. der (auf Grund einer Diskrepanz von 60 Jahren im Candragupta-Sandrakottos-Synchronismus) 'korrigierten' langen Chronologie, einer von GEORGE TURNOUR 1837 etablierten modernen Zeitrechnung, die in keinen Dokumenten nachzuweisen ist (s. I/2f., 223 und 329ff. [bzw. II/28f.]), festgehalten hat, mit dem Ergebnis, daß das so ermittelte Todesdatum Buddhas zw. 486 und 477 v. Chr. zu einem scheinbar unabänderlichen Fixpunkt der indischen Geschichte geworden ist. B. weist in genauer Analyse der in der Forschungsgeschichte aufgeworfenen Argumente pro und kontra Langchronologie — u.a. durch den Hinweis auf die schon von einer

Reihe älterer Gelehrter nachgewiesenen Spuren einer Kurzchronologie in zwei Dīpavamsa-Passagen (s. I/332ff.) und die Feststellung der artifiziellen Konstruktion einer langen Chronologie mittels Zahlenverdopplung (s. I/338ff.) — die Unechtheit der langen (die außerdem die in den Theravāda- und [Mūla-] Sarvāstivāda-Traditionen einheitlich kurze Patriarchen- und Königsliste nicht einordnen könnte) und folglich die Echtheit der kurzen Chronologie (mit '100' als runder Zahl) nach.

Diese Kurzchronologie, i.e. der Ansatz von Buddhas Tod zwischen ca. 400 und 350 v. Chr. (mit der Alexander-Invasion als *terminus post quem non* [s. I/8, 14 und 236]), wird durch eine Reihe von sehr wertvollen Beiträgen zu dem hier dokumentierten, vom 11.-18. April 1988 in der Nahe von Göttingen abgehaltenen Symposium (vgl. dazu B.s "Note" in WZKS 33, p. 110ff.) in etwa bestätigt [vgl. das oben (p. 31ff.) von T. BREKKE Ausgeführte], und zwar unter den verschiedensten Aspekten: archäologisch (H. HARTEL [I/61-89]), sozio-politisch und kulturhistorisch (G. VON SIMSON [p. 90-99] und H. KULKE [p. 100-107]), kontakt- und religionsgeschichtlich (W. HALBFASS [p. 197-208] und A. BAREAU [p. 211-221]), linguistisch (O. VON HINUBER [p. 183-193]), literarisch (S. LIENHARD [p. 194-196]) und mytho-typologisch (G. OBEYESEKERE [p. 152-182]). Komplexere, im einzelnen nicht unkontroversielle Advokationskriterien (mit detaillierten Datenvorschlägen) bieten die von B. (p. 14f.) kurz besprochenen Theorien von P.H.L. EGGERMONT (p. 237-251), A. HIRAKAWA (p. 252-295) und H. NAKAMURA (p. 296-299), während sich G. YAMAZAKI (p. 313-325) als einer von heute nur mehr wenigen mit allesamt nicht schlagenden Argumenten (zusammengefaßt auf p. 322ff.) gegen die kurze Chronologie wendet.

Der Buddha-Mahāvīra-Synchronismus (vgl. B. in WZKS 33, p. 98ff.) wird im Kontext der Chronologie-Debatte mit unterschiedlichen Zugrundelegungen und Ergebnissen von A. METTE (p. 132-137), P.H.L. EGGERMONT (p. 138-151) und K.R. NORMAN (p. 300-312 [wonach Buddhas und Mahāvīras Todesdaten zw. 410 und 390 v. Chr. liegen]) diskutiert.

Den größten Raum im ersten Symposiumsband [zum nicht weniger gehaltvollen zweiten mit den gewichtigen Beiträgen von S. DIETZ ('Die Datierung des historischen Buddha in der abendländischen Forschungsgeschichte bis 1980' [p. 11-83]) und R. GOMBRICH ('Dating the Buddha: A Red Herring Revealed' [p. 237-259], demzufolge Buddha "between 411 and 399 B.C., probably towards the middle of that period", i.e. "404 B.C." [p. 246] gestorben ist [vgl. dazu B. auf p. 5]) s. J.W. DE JONG, IJ 38 (1995) 167-169] nehmen die Darstellungen der verschiedensten (meist nicht auf der Buddha-Aśoka-Relation beruhenden) kommunalen Datierungen und ihrer Quellen ein. Einige der umfassenderen seien hier genannt: 'Research on the Date of the Buddha: South Asian Studies Published in Western Languages' (p. 27-45 [J.-U. HARTMANN]), 'Das Datum des Buddha nach tantrischen Texten' (p. 385-402 [G. GRONBOLD]), 'Bu-ston on the Date of Buddha's Nirvana' (p. 403-414 [C. VOGEL]), 'The Date of Śākyamuni According to Bonpo Sources' (p. 415-420 [P. KVAERNE]), 'Manichaeen Traditions on the Date of the Historical Buddha' (p. 426-438 [W. SUNDERMANN]), 'On Chinese Traditions concerning the Dates of the Buddha' (p. 441-448 [H. FRANKE]), 'The Dating of the Buddha in Chinese Buddhism' (p. 449-457 [L. LANCASTER]), 'La Date du Buddha en Corée et Japon' (p. 458-489 [H. DURT]) und 'Traditional Buddhist Chronological Systems: Vietnamese Traditions' (p. 490-499 [Bhikkhu PASADIKKA]).

Jettmar, Karl: *Antiquities of Northern Pakistan*. Reports and Studies, Vol. I: *Rock Inscriptions in the Indus Valley*. Text & Plates, ed. K.J. in collaboration with D. KÖNIG and V. THEWALT. Mainz: Philipp von Zabern, 1989. LVII + 157p. (one map included) & XVI + 217 plates. DM 190.– (ISBN 3-8053-0887-6).

Since 1980 the German-Pakistan team, directed by Karl Jettmar and Ahmad H. Dani has discovered over 10.000 petroglyphs and thousands of inscriptions along the upper Indus valley in northern Pakistan. Both the history of this work and a summary of the chapters is given by J. in his "Introduction" (p. XI–LVII). In addition, he classifies the engravings according to their technique, and tries to explain their topographical placement. He also gives a brief review of the figural themes, the pre-historic, Buddhist and non-Buddhist engravings, including references to brahmanical images. J. attempts to explain the meaning and historical importance of these rock cut images by applying the concepts of 'spatial archaeology' and the chronological and cultural guidelines derived from the analyses of the inscriptions. However, despite the admirable speed with which this considerable body of inscriptions has been published by the philologists, the figurative imagery is only partially published, and thus one must await the publication of the comparative art historical analysis. The reader interested in this aspect of the problem might also consult J.'s essay in the exhibition catalogue 'Zwischen Gandhāra und den Seidenstraßen' (Mainz 1985).

The inscriptions are written in an astonishing number of languages and scripts. In addition to those in Indian scripts there are inscriptions in Sogdian, Bactrian, Chinese and Tibetan as well as one in Hebrew. The numerically most important of the Indian scripts are covered in this book: the inscriptions in Kharoṣṭhī, the earlier group, and those in Brāhmī which show a long evolution from the late Kuṣāṇa – early Gupta to the fully developed Śāradā forms.

The Kharoṣṭhī inscriptions are discussed by G. FUSSMAN ("Les inscriptions Kharoṣṭhī de la plaine de Chilas" [p. 1–41 / pl. 3–43]) and the Brāhmī by O. VON HINUBER ("Brāhmī Inscriptions on the History and Culture of the Upper Indus Valley" [p. 41–71 / pl. 44–135] and "Buddhistische Inschriften aus dem Tal des oberen Indus (Inschriften Nr. 68–109)" [p. 73–106 / pl. 136–195]). Both authors have previously published articles on the Gilgit inscriptions, and their several years of field experience and study yield impressive results, particularly when one considers the difficulty in reading and interpreting these often inaccessible and sometimes obscure inscriptions.

Both groups of inscriptions are organized spatially. For each inscription the authors provide the location as well as the description of any accompanying graphic elements, the transcription of the inscription, and a brief interpretation of its meaning and importance. The inscriptions are each reproduced. In addition, FUSSMAN translates each inscription. Both authors attempt to place their 'texts' within the extended cultural setting. Each of their three chapters has a most useful index (p. 34–37, 69–71 & 100–102).

The Kharoṣṭhī inscriptions are found at Alam Bridge, Hunza-Haldeikish and Chilas. FUSSMAN had earlier published the inscriptions from Alam Bridge, and his chapter here deals mainly with the Chilas region. The former group of inscriptions can be dated to the 2nd–3rd centuries, and the latter broadly from the 1st to 3rd centuries, but there is even a Kharoṣṭhī–Brāhmī inscription

which can be dated as late as the 5th century. The most spectacular complex of figural images and graffiti is found at Chilas II. The Kharoṣṭhī graffiti consists largely of proper names. There are also Brāhmī inscriptions which are considered by FUSSMAN to be intrusive (p. 31). He proposes that the area near Chilas II was intermittently used as a summer encampment for merchants and caravans travelling between Swat or the Khagan Valley and India.

The most important period of Buddhist activity in the region was between the 5th to 8th centuries. These dates result from paleographic studies, but the art historical evidence would tend to confirm this general time frame. The Brāhmī inscriptions from this period are discussed in VON HINUBER's two articles, one in English and one in German. The inscriptions are organized according to their content: the longer ones are usually translated. They contain important information for the political history of the area, since titles as well as family relationships can be deciphered. In addition, the presence of the names of Mahāyāna divinities, and also *dhāraṇīs*, when put together with evidence from the Gilgit mss., provides an important body of *in situ* material for the description of local Mahāyāna Buddhism.

There is also a paleographic investigation into the Brāhmī rock inscriptions by L. SANDER, a specialist in the paleography of the Bāmiyān, Gilgit and Turfan manuscripts: "Remarks on the Formal Brāhmī of Gilgit, Bāmiyān, and Khotan with an Appendix of Selected Inscriptions from Thor North (Pakistan)" (p. 107–130 / pl. 196–215). Her conclusions are sometimes at variance with those proposed by VON HINUBER on the basis of her extensive studies on the Gilgit manuscripts in addition to the engravings. These different views are discussed by SANDER in a very clear and interesting summary of relevant research.

A short article by N. SIMS-WILLIAMS ("The Sogdian Inscriptions of the Upper Indus. A Preliminary Report" [p. 131–137 / pl. 216]) describes the Sogdian inscriptions, most of which are found near Shatial Bridge. An article by the late MA YONG on "The Chinese Inscription of the 'Da Wei' Envoy of the 'Sacred Rock of Hunza'" (p. 139–157 / pl. 217) also proposes some general hypotheses relating to the cultural history of the period.

J. questions these conclusions (p. LIII) and earlier attempts to set forth his own historical reconstruction. He offers a wide ranging historical analysis which includes the function and content of the rock engravings as well as the other contemporaneous cultural artifacts such as the famous manuscript collection from Gilgit:

The Tibetan conquests came towards the close of the period of the most intense Buddhist activity (according to the evidence of the rock inscriptions), putting to an end the reign of the "Paṭola Śāhi dynasty" (p. L). Then "came a period of Tibetan overlordship, ending with the collapse of the empire in the middle of the 9th century A.D. Gilgit became the capital of the next dynasty, the Dāraḍa Śāhis. It is reasonable to assume that one of them ordered the enshrinement of the manuscripts in an especially constructed stūpa – near to their own palace." (p. LI).

The role of these various political and religious institutions must be determined through future research. In order to address this and many other related problems, scholars will have to coordinate the evidence of this ever-increasing body of inscriptions with other sources. These volumes will serve as an indispensable tool in this process.

D. Klimburg-Salter

Parpola, Asko – Sayid Ghulam Mustafa Shah: *Corpus of Indus Seals and Inscriptions. 2. Collections in Pakistan* ed. in collaboration with A. NABI KHAN, M. RAFIQUE MUGHAL, F.A. DURRANI, M.A. HALIM, G.F. DALES, M. JANSSEN, M.TOSI, W.A. FAIRSERVIS and G. STACUL, and with the assistance of J. LYYTIKKA, S.M. ILYAS, A. VUOHELAINEN and P. KOSKIKALLIO. [Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, Tom. 240 — Memoirs of the Department of Archaeology and Museums, Government of Pakistan, Vol. 5]. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1991. XXXII + 448p. (ISSN 0066-2011 / ISBN 951-41-0556-7).

Dieses mit einem außerordentlich schönen Titelbild versehene Buch ist der zweite von drei geplanten Bänden zur vollständigen Dokumentation aller bekannten Zeugnisse der Indus-Schrift, deren Entzifferung trotz mannigfacher Bemühungen bis heute nicht gelungen ist [vgl. A. PARPOLAS *Deciphering the Indus Script* (Cambridge 1994) mit den Rezensionen von K.R. NORMAN (AcOr 56 [1995] 297–302), R. SALOMON (JAOS 116 [1996] 745–747a) und H. FALK (ZDMG 146 [1996] 517–519)]. Er enthält Abbildungen von insgesamt 2138 in pakistanischen Sammlungen aufbewahrten Siegeln, Siegelabdrücken auf Gefäßen oder Anhängern, Relief- oder gravierten Tafeln sowie von Graffiti auf verschiedenen Objekten und wurde so gestaltet, daß seine Benutzung auch ohne Zuhilfenahme des ersten Bandes (zu diesem s. WZKS 35 [1991] 223f.) möglich ist. Die 19seitige Einleitung ist teilweise aus diesem übernommen, enthält aber auch Neues, etwa die Auflistung und kurze Beschreibung aller Ausgrabungsorte in Pakistan.

Die Herausgeber verzichteten bewußt darauf, den Fundort als primäres Ordnungskriterium zu wählen, sodaß in beiden Bänden Objekte aus Mohenjo Daro, Harappa usw. aufscheinen, wobei die Zählung der Objekte von ein und demselben Fundort durchgängig ist. Zusätzlich zu Aufbewahrungsort (1. Kriterium) und Fundort (2. Kriterium) wurden die Objekte nach (3) zeitlicher Zuordnung (sofern möglich), (4) Objekttypus, (5) Form, (6) Material, (7) dargestellten Motiven, (8) Größe, (9) stilistischen Merkmalen und (10) Erhaltungszustand angeordnet. Diese Kriterien sind – im Fall der Form als Symbole – übersichtlich am Kopf jeder Seite angegeben, was die Suche sehr erleichtert.

Sofern es möglich war, wurden zum Herstellen von Abdrücken bestimmte Objekte zusammen mit diesen vergrößert (200%) abgebildet. Häufig findet man mehrere Photographien von ein und demselben Gegenstand, was sich für die Betrachter als äußerst nützlich erweist, da durch die unterschiedliche Qualität der Aufnahmen mitunter völlig verschiedene Eindrücke von den Objekten entstehen.

Das Buch enthält außerdem 36 farbige Abbildungen ausgewählter Objekte (p. 417–432) und eine Liste aller 'Schriftdokumente' (p. 434–447), die in 5 Spalten (1) ihre Numerierung in der vorliegenden Publikation, (2) die jeweils entsprechende Zahl in der von K. KOSKENNIEMI und P. erstellten Konkordanz (Helsinki 1979–1982), (3) die jeweilige Ausgrabungsnummer, (4) das sie jeweils beherbergende Museum (samt Inventarnummer) und (5) die Herkunft der Photographien verzeichnet.

Daß die großteils sehr gute Qualität der Abbildungen bisweilen doch schlechter ist als im ersten Band, ist offenbar auf die im Vorwort angedeuteten enormen Schwierigkeiten bei den Arbeiten vor Ort zurückzuführen. Gerade dieser Umstand unterstreicht andererseits den Wert der Publikation, die in bewundernswerter Ausdauer sehr übersichtlich, genau und konsequent erstellt wurde.

Falk, Harry: *Schrift im alten Indien*. Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen. [ScriptOralia 56]. Tübingen: Gunter Narr. 1993. 355p. DM 136,- (ISBN 3-8233-4271-1).

Die Frage nach dem Aufkommen von Schriftlichkeit in Indien zählt zu den bis heute strittig gebliebenen Punkten der indologischen Forschung. Dem Problem, dessen wissenschaftliche Erörterung sich über wenigstens 150 Jahre in zahlreichen Publikationen niedergeschlagen findet und über das die Orientierung demzufolge zunehmend schwieriger wird, rückt F. mit einer Zusammenschau in Gestalt eines Literaturberichtes zu Leibe, wie sie auch für andere Bereiche der Indologie, wie z.B. 'Pāṇini' von G. CARDONA (The Hague 1976) und 'Indische Geschichte vom Altertum bis zur Gegenwart' von H. KULKE et al. (München 1982), bereits ausgearbeitet vorliegen. Derlei objektiv dargebotene Berichte über die vorausgegangene Entwicklung einzelner Forschungsrichtungen sind höchst willkommen, da sie einen vollständigen Überblick über die Literatur zu einem Thema verschaffen und es zudem gestatten, den faszinierenden Wegen der Forschung, wie sie sich im Erkenntnisstreben und -gewinn, aber auch in Irrtümern sowie Nachwirkungen ihrer Exponenten niederschlagen, anhand eines einzelnen Bandes bequem zu folgen. Man wird F.s Bericht, diese umfangreiches Material verarbeitende, thematisch-chronologisch geordnete Sammlung gewiß nicht aus der Hand legen, ohne sie vollständig durchstudiert zu haben.

Vorangestellt wird dem Werk eine über 50 Seiten umfassende "Bibliographie" (p. 15-66) all jener Arbeiten, aus denen im berichtenden Hauptteil (p. 75ff.) zitiert wird. Wenn es sich dabei um Untersuchungen handelt, die Maßgebliches für die Erforschung von Einzelthemen der Schriftgeschichte beinhalten, so sind sie mit einer Markierung ("+") hervorgehoben. Die Literaturzitate werden stets durch deutliche abgehobene "Anmerkungen" des Autors beschlossen, in denen dieser seine eigene Sicht der Dinge, wie sie sich ihm aus dem je Vorangegangenen darstellen, zur Kenntnis bringt. Literaturbericht und Interpretation werden somit streng auseinandergehalten.

Man erkennt anhand der Darstellung nun u.a. sehr deutlich, wie die ungeheure Breitenwirkung, die einzelne Forscher wie z.B. GEORG BÜHLER mit ihren englisch vorgetragenen Thesen von Schriftlichkeit in Indien vor Aśoka erzielten, eine Rezeption der auf französisch vorgetragenen, wohlbegründeten Annahme des Epigraphikers und Assyriologen JOSEPH HALÉVY vom Primat der Kharoṣṭhī gegenüber der Brāhmī und ihrer Abhängigkeit von einem aramäischen Alphabet der Alexanderzeit, weitestgehend unterband. Im Grunde hatte HALÉVY, folgt man der von F. aus seiner Beschäftigung mit der gesamten Literatur gezogenen Conclusio, die Schriftgeschichte Indiens wesentlich sicherer gedeutet. Demnach waren die unter den Achämeniden gebräuchliche aramäische Schrift ebenso wie die spätestens mit Alexander ins Land gebrachte griechische im Nordwesten Indiens (: Pāṇinis *līpi/libikara* [s. p. 257f.]) zumindest bekannt. Die Kharoṣṭhī wurde in derselben Region in Anlehnung an die aramäische Schrift um 300 v.Chr. geschaffen. Die in Magadha 260 v.Chr. entworfene Brāhmī baute dann auf der Kharoṣṭhī sowie auf der griechischen Schrift in Indien auf. Da sowohl die aramäische wie die griechische Schrift auf semitischen Alphabeten beruhen, gehen Kharoṣṭhī und Brāhmī ebenfalls - wenngleich indirekt - auf semitische Schriften zurück.

Über all dem dieser bemerkenswert gründlichen Arbeit zu zollenden Lob darf man aber auch nicht die Tatsache einer unerhört großen Anzahl von Druckfehlern unterschlagen, die, da sie in manchen Fällen sogar bis zu zweimal pro Zeile (!) auftreten und auch vor Jahreszahlen und Textzitationen nicht

haltmachen, mehr als ein bloßes Argernis darstellen. Ein wenig mehr Sorgfalt wäre bei einem so wichtigen Werk durchaus am Platz gewesen.

Bei der p. 78n. 1 genannten relevanten Literatur zum Mitteliranischen sind für den Berichtszeitraum unbedingt nachzutragen: *Compendium Linguarum Iranicarum*. Hrsg. von R. SCHMITT. Wiesbaden 1989, sowie CH. TOLL. Die aramäischen Ideogramme im Mittelpersischen. In: XXIV. Deutscher Orientalistentag. Ausgewählte Vorträge hrsg. von W. DIEM und A. FALATUR. [ZDMG-Suppl. VIII]. Stuttgart 1990, p. 25–45.

Was F.s Beobachtung angeht, daß Aśoka "statt von Lesen, einem die-Schrift-Ansehen oder einem Abschreiben ... vielmehr von einem Hörenlassen, einem Vortragen und von seinen Verkündern (*vacanika*)" (p. 165) spreche, was seinem Argument, daß aufgrund des Fehlens von Termini der Schriftlichkeit Schrift zu dieser Zeit noch etwas Rezendes gewesen sein müsse, nicht unbedingt einen Abbruch tut, so läge m.E. dafür eine andere Erklärung noch näher. Da man ja nicht davon ausgehen kann, daß (neu geschaffene [!]) Schriften von einer illiteraten Bevölkerung gelesen werden konnten, und da die gebildete brahmanische Oberschicht traditionell dem gesprochenen Wort den Vorzug gab, könnte unter solchen gesellschaftlichen Voraussetzungen das Anbringen von Inschriften m.E. eher den Zweck verfolgt haben, einen anlaßlich der Anbringung einer Inschrift von "Verkündern" an ausgewählten Orten zuerst mündlich vorgetragenen Text Aśokas danach als in Stein gemeißelten, unvergänglichen Repräsentanten gerade dieser – vielleicht sogar wiederholt erfolgten – verbalen Verkündung zu verewigen. Diese Interpretation würde allerdings implizieren, daß sogar die Inschriften Aśokas im Grunde erst gesprochene (*vac*) und sekundär der Unvergänglichkeit des Steins überantwortete Texte waren, was sich sehr gut zu dem von F. überzeugend dargestellten Bild von der Geringschätzung einer Verschriftlichung der Sprache im alten Indien fügen würde.

W. Slaje

Mylus, Klaus: *Wörterbuch des altindischen Rituals*. Mit einer Übersicht über das altindische Opferritual und einem Plan der Opferstätte. Wichtrach: Institut für Indologie, 1995. 147p. SFr. 120,- (ISBN 3-7187-0017-4).

Ein Wörterbuch der das Śrauta- und das Grhya-Ritual beschreibenden Texte war ohne Zweifel eines der Desiderate nicht nur der Vedistik, sondern der Indologie als solcher. Das hiermit angezeigte "Spezialwörterbuch" (p. 5) des altindischen Rituals, so wie dies "in der mittel- und jungvedischen Literatur" (ib.) zur Darstellung kommt, will diese Lücke füllen. Es verzeichnet "solche Wörter, die entweder überhaupt nur im Ritual vorkommen oder die dort eine bestimmte technische Bedeutung haben" (ib.). Dabei werden Termini, "die dem Grhya-Ritual zuzuordnen sind" (ib.), durch ein dem Lemma nachgestelltes "(*Grhya*)" gekennzeichnet.

Nach einer "Übersicht über das altindische Opferritual" (p. 10–20), die durch einen "Plan einer Opferstätte" (p. 145–147) ergänzt wird, folgt das nach dem Sanskrit-'Alphabet' angeordnete Wörterbuch. Dessen Einträge bestehen aus dem Stichwort, der Angabe seines Genus (*m/f/n*), einer Erläuterung, was das Wort bezeichnet, und einer Auflistung ausgewählter Belegstellen. Sparsam ist hier und da auf Sekundärliteratur verwiesen, was allerdings nach nicht erkennbarer Logik geschieht: "ausgewählte Stellen aus der Sekundärliteratur" (p. 7) besagt wenig, zumal angesichts des Umstandes, daß weder s.v.

āprī- (p. 41) auf L.P. VAN DEN BOSCH, IJ 28 (1985) 95–122 & 169–189 noch s.v. *nigada-* (p. 83) auf SH. EINO, IJ 28 (1985) 263–273 noch s.v. *cāturmāsya-* (p. 68f.) bzw. *darśapūrṇamāsā-* (p. 76f.) auf V.V. BHIDE The Caturmāsya Sacrifices (Pune 1979) bzw. U. RUSTAGIS Darśapūrṇamāsa. A Comparative Ritualistic Study (New Delhi 1981) und auch nicht s.v. *sphya-* (p. 139) auf K.L. JANERT, KZ 79 (1965) 89–111 verwiesen wird. Die in letztgenannter Studie behandelten Belegstellen ŚB III 3.1.5, ĀpŚS I 15.13, BauŚS V 5 (: 134.16.19) und KāŚS I 3.40 hätten M. zeigen können, daß das Wort maskulinen Genus ist. Auch hier dürfte sich die (große) Abhängigkeit von CHITRA-BHANU SENS A Dictionary of the Vedic Rituals (Delhi 1978) zeigen, wo p. 122b zu lesen ist: “*Sphya* n. a wooden implement ...”. “Umfassender Gebrauch” – so M. (p. 6) – wurde von “Querverweisen mittels eines Pfeiles (→)” gemacht; gleichwohl fehlt ein solcher öfters: so wird etwa unter “*āmikṣā*” (p. 41) nicht auf *payasyā-*, unter “*madhuparka*” (p. 104) nicht auf “*argha*” (p. 34) – hier vergleiche man einmal beide Einträge miteinander (!) – oder unter “*sāka-medha*” (p. 132f.) nicht auf *pīṇḍapitr̥yajña-* (hierzu s.u.) verwiesen.

Über solch kleinere Unausgewogenheiten hinaus weist das Wörterbuch jedoch eine ganze Reihe von Mängeln auf, die seinen Wert ganz erheblich einschränken. Dies beginnt damit, daß der Benutzer vergeblich nach einem Hinweis sucht, welche Texte denn nun erfaßt wurden, da nirgends das ausgewertete Textkorpus exakt definiert wurde, so denn nicht das Verzeichnis der Textsigla (p. 8f.) diesen Zweck erfüllen soll. So wurden – um nur einige wenige Texte zu nennen – das Āgṇiveśya-, das Kauthuma-, das Jaiminīya-, das Bhāradvāja-, das Mānava- und das Vaikhānasagṛhyasūtra bzw. die von W. CALAND (Leipzig 1896) edierten Pitṛmedhasūtras des Baudhāyana, Hiraṇyakeśin und Gautama nicht ausgehoben! Nicht gering ist auch die Zahl der Stichwörter, bei denen man keine Angabe findet, welche(n) Zweck/Funktion das Definiendum erfüllt (s. “*anāprīta*” [p. 29], “*nārāśamśa/nārāśamśa*” [p. 82], “*nivid*” [p. 84], “*potr*” [p. 94] u.a.m.). Häufig greifen die Funktionsbeschreibungen zu kurz: Der *dropakalaśā-* ist nicht irgendein “Behälter für den *soma*” (p. 80), sondern in ihn fließt der durch die Siebe gefilterte Saft; das Wesentliche des “*upāṁśu-graha*” (p. 51f.) ist, daß der gepreßte Soma ungesiebt in die *upāṁśu*-Schale gegossen wird (s. TS VI 4.5.3 und ĀpŚS XII 10.6–7); der *madhuparkā-* wird nicht nur dem Snātaka dargereicht (so p. 104), sondern auch – wie M. dem von ihm zitierten ĀŚGS (zwar nicht der in diesem Zusammenhang irrelevanten Stelle I 24.33, sondern I 24.1–4) hatte entnehmen können – (u.a.) dem Lehrer, einem Priester, dem König, dem Schwiegervater und einem Freund (s. CH. K. CHATTERJEE, Studies in the Rites and Rituals of Hindu Marriage in Ancient India. Calcutta 1978, p. 96–103).

Dieser Eintrag zeigt eine weitere große Schwäche des Wörterbuchs: Die Belegstellen sprechen oftmals von etwas ganz anderem, als M. dies den Benutzer glauben machen will. So wird unter Angabe von (u.a.) “KB IV, 12” (p. 104 [ein Zitat, das sich – wie p. 8 [s.v. KB] festzustellen verabsäumt wird – auf die Ausgabe von B. LINDNER (Jena 1887) bezieht und bei Benutzung von E.R. SREEKRISHNA SARMA Standard-Ed. (Wiesbaden 1968) KB IV 8.14–15 hatte lauten müssen]), ŚāŚS III 12.6 und ĀpŚS VI 31.5 der Madhuparka (des Śrauta-Rituals) als “Empfang der neu gewählten Priester durch den Opferveranstalter im Soma-ritual” (ib.) beschrieben; an den zitierten Belegstellen ist jedoch davon die Rede, daß bei einer bestimmten Form der Āgrayaneṣṭi, des Opfers der Ernte-Erstlinge, ein Madhuparka als Dakṣiṇā vorgeschrieben ist (s. A. HILLEBRANDT, Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg 1897, p. 120 [§65]).

Leider unterlaufen dem Verfasser auch eine ganze Reihe grober Fehler: Das *anavalobhana-* hat nichts mit "Freiheit von sinnlicher Begierde", wie M. (p. 28) in Unkenntnis von (u.a.) W. CALANDS Ausführungen (Kleine Schriften. Stuttgart 1990, p. 6) übersetzt, zu tun, sondern dieser Ritus soll eine Fehlgeburt verhindern und entspricht bekanntlich dem *garbharakṣana-* (u.a.) des SāGS und dem *garbhadṛmhaṇa-* von KauS XXXV 12, ein Stichwort, das bei M. – trotz CALAND, op. cit., p. 63f. – fehlt.

Mit den Fleischstücken der beim Manenopfer geschlachteten *anustāraṇī*-Kuh, die auch, was M. nicht erwähnt, *rājagavī-* heißt, wird nicht "das Feuer umlegt" (p. 30), sondern es werden die Glieder des Leichnams bedeckt (s. etwa H. OLDENBERG, Die Religion des Veda. Berlin 1917, p. 577).

Die *avāntaradīkṣā-* des Pravargya (wozu C.G. KASHIKAR, BDCR 35 [1976] 66–72) wird im betreffenden Eintrag (p. 35) auch nicht mit einem Wort erwähnt, und auch s.v. "*pravargya*" (p. 97f.) erfährt man nichts von ihrer Existenz.

Gegen M. (p. 91) bezeichnen *pīṇḍapitṛyajñā-* und *pitṛyajñā-* – soweit ich sehen kann, durchgehend – zwei verschiedene Rituale: erstgenanntes ist das Manenopfer, das einen Teil des Darśapūrnamāsa bildet, letzteres (auch *mahāpitṛyajñā-* genannt) das innerhalb des Sākamedha begangene, wie ja auch die von M. zitierte Stelle TS III 2,2,3 ausweist.

Nicht jedes Sattrā hat – entgegen dem von M. (p. 129) Implizierten – einen Atirātra, wie etwa PB XXIII 8 (vgl. auch ĀpSS XXIII 1,4 und 2,8) zeigt.

Die Anzahl der *sāmidhenī*-Verse beträgt (bei einer gewöhnlichen Iṣṭi) genau genommen nicht "elf" (p. 133), sondern fünfzehn, da die Verse RV III 27,1 und V 28,6 je dreimal rezitiert werden (s. H. KRICK, Das Ritual der Feuergründung. Wien 1982, p. 255n 633), und durch die beiden *dhāyyās* wird sie auf siebzehn erhöht. Letzteres Stichwort fehlt (trotz SEN, op. cit., p. 75a) im Wörterbuch völlig (s. auch J. SCHWAB, Das altindische Tieropfer. Erlangen 1886, p. 83 und J. EGGELINGS Anm. zu ŚB I 4,1,37 [I/112n. 1–2]).

Die Zahl der fehlenden Termini ist Legion. Eine kleine Auswahl mag dies – über bereits Gesagtes hinaus – belegen (auch Belegstellen werden in Auswahl gegeben):

(1) *adhiṣavaṇa- carman-* 'das Fell, auf das hin (der Soma) ausgepreßt wird' (KS XXV 9: 117,5f.10; BhāSS XII 13,8; HiSS VII 6) — (2) *indrāṇīkarmān-*, ein Kurz vor dem oder am Tag der Hochzeit durchgeführter Ritus, der den Tod des (zukünftigen) Gatten und damit die Witwenschaft der Frau verhindern soll (s. E. HAAS, IndSt 5 [1862] 293–301, M. BLOOMFIELD, ZDMG 48 [1894] 553n. 2 und A. HILLEBRANDT, op. cit., p. 64) — (3) *upākaraṇa-* (JaiGS I 14) bzw. *upākarmān-* (BhāGS III 8; BauGS III 1,1–2; VaiGS II 12) und *utsarga-* (JaiGS I 15) bzw. *visarjana-* (BhāGS III 8) bezeichnen die Aufnahme und Beendigung des Veda-Studiums im Verlauf eines Jahres (s. H. FALK, Bruderschaft und Würfelspiel. Freiburg 1986, p. 68). — (4) *upāvarohaṇa-* 'das Herabsteigenlassen [des/der Feuer(s)] (im Zusammenhang mit dem Aufbruch zu einer Reise)' (SāGS V 1,7; BhāGS III 3: 71,3), ein Ritus, der dem *samāropana-* 'dem gänzlichen Emporsteigenlassen (des/der Feuer)' korrespondiert (s. J.F. SPROCKHOFF, WZKS 38 [1994] 67 mit n. 14 bzw. IJ 37 [1994] 318f. und H. KRICK, op. cit., p. 201 mit n. 504) — (5) *upoṣaṇa-* 'die rituelle Kremation' (BauPS [ed. W. CALAND] 12,19 und HiPS 54,9) — (6) Daß das *godāna-* PāGS II 1,3 *keśānta-* genannt wird (vgl. JaiGS I 18: 16,9f.), hätte vermerkt werden sollen; ebenso etwa, daß das *samāvartana-* KhāGS I 3,2–3 und III 1,1 *āplavana-*, das *caula-* Kauthumagrhyasūtra 14 *vapana-* und das *ābhyudāyika- śrāddha-* auch *nāndī(mukha)śrāddha-* (BhāGS III 16 [: 85,1], Baudhāyanagrhyasūtrasūtra IV 19 und VaiGS II 1 [: 21,1]; vgl. JaiGS I 6, BauGS I 1,24 [: 3,4]

bzw. KāGS XXI–XXII und s. W. CALAND, Über Totenverehrung bei einigen der indo-germanischen Völker [Amsterdam 1888], p. 36–39 bzw. CH.K. CHATTERJEE, op. cit., p. 89–91). — (7) *kūśmāṇḍahoma-* (ĀGS II 4.3f.; vgl. VaiGS III 21 und BhāGS III 15), eine Spende, die unwillentlichen Samenerguß im Traum gutmachen soll (s. J. GONDA, Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites [Leiden 1980], p. 283) — (8) *kṣipraṃsuva-* (ĀGS II 3; ĀpGS XIV 13; BhāGS I 22: 22.12), auch *kṣipraprasavana-* (HiGS II 2,8) genannt, bezeichnet einen Ritus, der gewährleisten soll, daß der Geburtsvorgang nicht allzu lange dauert (s. *soṣyāntīkarma-* [p. 136]). — (9) Der *tīrōhnya-* ist der 'am Vortag gepreßte Soma', der (u.a.) den Aśvins geopfert wird (ĀSS VI 5.24 und ŚB XI 5.5.11). — (10) *niṣṭapana-* 'das Erwärmen (der Reibeholzer)' (s. H. KRICK, op. cit., p. 201) — (11) *vr̥ṣotsarga-* 'die rituelle Ablösung des Zuchtbullen' (s. A. HILLEBRANDT, op. cit., p. 85) — (12) *vedavrata-*, verschiedene, das Studium bestimmter Texte begleitende Gelübde, die der Brahmacārin auf sich zu nehmen hat (s. A. HILLEBRANDT, op. cit., p. 56–58) — (13) *śikyā-* (und *udyāmī|v|a-*), "ein aus sechs (oder zwölf) Stricken [*udyām(v)a-*] gebildetes Netz, in dem ein Topf getragen werden konnte" (J.F. SPROCKHOFF, AsSt 43 [1989] 156n. 83; s. B. SCHLERATH, ABORI 58–59 [1977–1978] 301–308 und O. VON HINUBER, Sprachentwicklung und Kulturgeschichte [Mainz – Stuttgart 1992], p. 39f.) — (14) *sandhyopāsana-* 'die Verehrung der Morgen- und Abenddämmerung' (KāGS I 25–28, JaiGS I 13 und VāGS V 30; vgl. SH. EINO, WZKS-Supplementband [Wien 1993], p. 59–67) — (15) *sarvasvāra-*, auch *śunakarnastoma-*, ein für einen sich den Tod Wünschenden bestimmter Ekāha (ĀpSS XXII 7.20–25, KāSS XXII 6.1–22 und ŚāSS XV 10; vgl. M. KOLHATKAR, BDCRI 54–55 [1994–1995] 167–170).

Schätzungsweise deckt das Wörterbuch noch nicht einmal drei Viertel des technischen Vokabulars des altindischen Rituals ab. Die überaus positive Bewertung, die das Buch jüngst in einer Besprechung (IJ 40 [1997] 68–70) erfahren hat, kann ich angesichts seiner beträchtlichen (und gravierenden) Mängel nur sehr bedingt teilen. Der Verfasser wurde gut daran tun, etwas exakter zu arbeiten und seine Quellen, die primären wie die sekundären, sorgfältiger zu überprüfen. Die Gelegenheit, auf Grundlage (u.a.) des Vaidīkapadānukramakoṣa über L. RENOU'S 'Vocabulaire du rituel védique' und CH. SENS obengenanntes Werk hinauszukommen, blieb hier – leider – gänzlich ungenutzt.

Th. Oberlies

Gyatso, Janet (ed.): *In the Mirror of Memory. Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. [SUNY Series in Buddhist Studies]. Albany: State University of New York Press, 1992. vii + 307p. (ISBN 0-7914-1077-3).

Janet Gyatso (G.) hat mit dieser Sammlung von Beiträgen den wichtigen und interessanten Versuch gemacht, die Bedeutungsfelder des Terminus *smṛti-* im Buddhismus (B.) in systematischen wie historischen Ansätzen zu klären. Eine rezente Studie des Philosophen Edward S. Casey (Remembering, Bloomington 1987) wird dabei für die begrifflichen Differenzierungen im Lichte der neueren Phänomenologie der Erinnerung gemacht, und E.S. CASEY steuert auch einen abschließenden Kommentar zu den Interpretationen des Bandes bei ("Remembering Resumed: Pursuing Buddhism and Phenomenology in Practice" [p. 271–298]).

Mit den Termini, die von skt. *smṛ* bzw. tib. *dran* abgeleitet sind, werden im B. nicht nur all jene Phänomene bezeichnet, die von Plato bis zur Neuropsychologie mit 'Erinnerung' und 'Gedächtnis' erfaßt werden, sondern sie beziehen aus der Allgegenwärtigkeit der Meditationspraxis im B. eine besondere Bedeutung, die für den B. wohl eigentümlich ist und durchwegs im Vordergrund steht: *smṛti*- als Aufmerksamkeit. Die einzelnen Beiträge bieten gut ausgewählte Beispiele für die Funktion der Begriffe in verschiedenen systematischen und historischen Kontexten und machen den Band zu einer anregenden ideengeschichtlichen Studie, die das Bewußtsein für die notwendigen Differenzierungen im Begriffsfeld der Termini schärft und immer wieder viele gute Übersetzungsvorschläge bringt.

Im einleitenden Essay (p. 1–19) stellt G. das Thema und seine Bedeutung vor und faßt die wichtigsten Ergebnisse zusammen. D.S. LOPEZ, JR. ("Memories of the Buddha" [p. 21–45]) fragt nach dem Sinn der Erinnerung des Buddha an seine früheren Existenzen als fester Bestandteil seiner Erleuchtungserkenntnisse. Eine Anzahl von Beiträgen widmet sich den Aussagen, die aus den dogmatischen Literaturen gesammelt werden können, und stellt sich auch die Frage, warum dem Thema *smṛti*- so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird: P. S. JAINIS "*Smṛti* in the Abhidharma Literature and the Development of Buddhist Accounts of Memory of the Past" (p. 47–59), NYANAPONIKA THERAS "The Omission of Memory in the Theravādin List of Dhammas: On the Nature of *Saññā*" (p. 61–65), P.J. GRIFFITHS "Memory in Classical Indian Yogācāra" (p. 109–131) und A. WAYMANS "Buddhist Terms for Recollection and Other Types of Memory" (p. 133–147).

Mit wertvollen Stellen- und Literaturangaben ist der Beitrag von C. COX ("Mindfulness and Memory: The Scope of *Smṛti* from Early Buddhism to the Sarvāstivādin Abhidharma" [p. 67–108]) versehen, wo nicht von einer grundlegenden Bedeutungs-dichotomie 'Aufmerksamkeit – Erinnerung' ausgegangen, sondern zu zeigen versucht wird, wie die Funktion des Wortes *smṛti*- in historisch verschiedenem Kontext zu Bedeutungsverschiebungen führt. Cox geht von den *smṛtyupasthāna*-Übungen aus und sieht daher den Begriff der Aufmerksamkeit als primär an, dem der psychologische Begriff der Erinnerung an Vergangenes erst in der analysierenden Periode zugeordnet wird [vgl. K. KLAUS, WZKS-Supplementband (Wien 1993), p. 77–86].

R. GETHIN ("The *Mātikās*: Memorization, Mindfulness, and the List" [p. 149–172]) macht auf die oralliterarische Technik der *mātikās* in ihrer Bedeutung als Kondensierung des Dharma aufmerksam. Die von ihm hervorgehobene Möglichkeit, die *mātikās* als Meditationsübungen zu verstehen, ist aber wohl nur im Sinne einer sekundären Funktion aufzufassen. Jedenfalls wird ihnen in der Tradition eine solche Aufgabe nirgends zugesprochen.

Im Zentrum des Beitrags von G. ("Letter Magic: A Peircean Perspective on the Semiotics of Rdo Grub-chen's Dhāraṇī Memory" [p. 173–213]) steht der mnemonische Charakter in der Beziehung zwischen der *dhāraṇī*- als Formular von Lauten und ihrem Inhalt. Sie schließt sich für ihre Interpretation des Wesens der *dhāraṇī*- an eine Darstellung des rñiñ-ma-pa-Gelehrten rDo grub chen 'Jigs med bstan pa'i ŋi ma (1865 – ca. 1926), das Byaṅ chub sems pa'i gzuñs kyi rgyan rnam par bsad pa, an und bedient sich der von C.S. Pierce aufgestellten semiotischen Kategorien des Zeichens als "icon", "index" und "symbol" (p. 178f.) zur Interpretation. Sie gibt gleichzeitig einen Überblick über die *dhāraṇī*- und verwandte Termini in den wichtigen Schichten der buddhistischen Literatur, und die reichen Stellen- und Literaturangaben machen ihren Beitrag zu einer nützlichen Monographie zum Phänomen der *dhāraṇī*-.

P. HARRISON ("Commemoration and Identification in *Buddhānusmṛti*" [p. 215–238]) bietet einen knappen Überblick über die Entwicklung der Übung der *buddhānusmṛti*- von den Anfängen bis zur *nembutsu*-Praxis und schließt mit einer Bestimmung des Begriffes der *anusmṛti*- und seiner religionssoziologischen Bedeutung. M. KAPSTEIN ("The Amnesic Monarch and the Five Mnemic men: 'Memory' in Great Perfection (Rdzogs-chen) Thought" [p. 239–269]) arbeitet die besondere Bedeutung der Wortgruppe mit *dran* im rdzogs-chen heraus, wobei er sich auf Texte des Gründers der Byaṅ-gter-Tradition, des Rig 'dzin rGdod kyi ldem phru can, stützt, und schließt mit einer Übersetzung des berühmten Gebetes 'sMon lam stobs po che'.

Es ist das Verdienst der Herausgeberin, in der Zusammenstellung und Vorbereitung der Beiträge weitgehend Wiederholungen vermieden und für eine straffe inhaltliche Linie gesorgt zu haben. Argerlich ist die große Zahl von Druckfehlern, die von Beitrag zu Beitrag schwankt. Wie in vielen anderen neueren Publikationen stört auch hier sehr, daß die Computer-Produktion der Texte eine teilweise absurde Silbentrennung bei indischen Wörtern mit sich bringt.

E. Steinkellner

Hinüber, Oskar von: *A Handbook of Pāli Literature*. [Indian Philology and South Asian Studies, Vol. 2]. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1996. xiii + 257p. DM 195,- (ISBN 3-11-014992-3).

Une douzaine d'années après la «Pāli Literature», contribution de K.R. NORMAN à la «History of Indian Literature» éditée par J. GONDA (v. WZKS 33 [1989] 228), M. Oskar von Hinüber (H.) livre «A Handbook of Pāli Literature», deuxième volume de la série «Indian Philology and South Asian Studies» éditée par A. WEZLER and M. WITZEL: panorama clair et méthodique des textes bouddhiques d'obédience *theravāda*. L'avant-propos (p. v-vi) précise l'ambition de ce manuel: présenter exhaustivement la littérature palie jusqu'aux sous-commentaires du XII^e siècle au moins, et inclure, au-delà de cette période, autant de textes palis tardifs que possible, y compris ceux qui ne se trouvent que dans des éditions (orientales) difficiles d'accès ou en manuscrits. Ce précis est donc conçu aussi comme un supplément aux «Epilegomena» dont H. SMITH, en 1948, a fait suivre «A Critical Pāli Dictionary» (CPD), y rangeant les textes suivant la tradition *theravāda*, mise en évidence par la présentation numérique très circonstanciée qu'il y a systématiquement adoptée (1. Vinaya, 2. Sutta, 3. Abhidhamma, 4. histoire, etc.). H. se conforme à ce modèle (d'ailleurs également retenu dans ses grandes lignes par K.R. NORMAN) et complète (corrige éventuellement) les listes des «Epilegomena» (cf. p. 256sq.). Sont toutefois exclues de la présente étude les sections sur la médecine («Epilegomena» 2.9.22), le droit (2.9.23), la philologie (5.), dont traiteront d'autres savants.

Une brève introduction (I [p. 1–6]) relève successivement les difficultés auxquelles est confrontée toute histoire de la littérature palie, les travaux que lui ont consacrés les savants occidentaux, les listes d'ouvrages qu'ont dressées, au cours des siècles, les bouddhistes eux-mêmes (à partir du XV^e siècle), enfin les grandes étapes de la transmission et de la fixation du canon. Le corps du livre examine successivement: II canon *theravāda* (p. 7–75); III textes paracanoniques (p. 76–86); IV chroniques (p. 87–99); V commentaires (p. 100–153); VI manuels (p. 154–165); VII sous-commentaires (p. 166–176); VIII antholo-

gies (p. 177-181); IX textes de cosmologie (p. 182-185); X poésie (p. 186-188); XI collections de textes narratifs (p. 189-193); XII littérature palie d'Asie du Sud-Est (p. 194-202); XIII lettres et inscriptions (p. 203-205); XIV textes perdus et textes non *theravāda* cités dans la littérature palie (p. 206-207). Viennent enfin, XV une copieuse bibliographie (p. 208-228), XVI cinq index (des textes palis [p. 229-236], des auteurs palis [p. 236-238], des termes palis [p. 238-241], un index général [p. 241-248], un index des auteurs modernes [p. 248sq.]), XVII deux listes d'abréviations (p. 250-255), XVIII les additions et corrections au système numérique des «*Epilegomena*» du 'PD (p. 256sq.).

Dès l'abord se remarque le souci de faire de ce manuel un livre de consultation commode. Y contribue la présence systématique – en tête des sections ou précédant chacun des textes examinés – de notices indiquant édition(s) totale(s) et/ou partielle(s), traduction(s), éventuellement analyses ou monographie érudites, commentaires palis. La documentation de base y apparaît donc en pleine lumière, sans qu'il soit besoin de la répéter ailleurs; elle est complétée, chemin faisant, par de nombreuses références ponctuelles, dont les titres sont regroupés à la fin du volume dans la bibliographie générale, qui met ainsi en évidence, à côté des travaux fondamentaux déjà anciens, le foisonnement des ouvrages nouveaux, preuve de la vitalité durable des études palies. H. tire naturellement profit de toutes ces recherches récentes (y compris d'articles parus dans des revues des pays bouddhiques). Par suite, alors même qu'une juste place est faite à la pure et simple description des textes, l'attention du lecteur est aussi très souvent attirée sur des aspects que les manuels ont moins souvent ou moins systématiquement discutés: sur la complexité des textes, sur les remaniements plus ou moins manifestes, ajustements, expansion (p. 36n. 132) ou contractions (§237) dont ils ont fait l'objet, sur les concordances, répétitions, variantes, emprunts (§33sq.), qui s'y rencontrent, sur certains silences significatifs (ainsi l'absence de toute référence à l'Abhidhamma dans les récits du premier concile [§ 68 et 129]), sur l'intangibilité de certains morceaux (le *Pātimokkhasutta* [§37]), sur certains traits plus ou moins aberrants, sur diverses particularités linguistiques (lexicales, entres autres [§ 10, 29, etc.]), surtout quand elles sont susceptibles de provenir de l'ancienne *Aṭṭhakathā* (§ 249, 261, etc.). H. signale également les difficultés qui tiennent aux habitudes des copistes, à la relative liberté laissée à la recitation (donc à la copie) des *sutta*, ainsi pour ceux du *Samyutta Nikāya* (§70 et notes; cf. §237).

H. s'efforce de démêler l'histoire, parfois compliquée, de la tradition (cf. §123 les recensions de l'*Apadāna*) et de ses ramifications (§85), indique les éventuelles traces, dans les Écritures, des enseignements de l'*Abhayagirivihāra* (condamné par l'orthodoxie [§ 184ss., 250, etc.]), s'interroge sur la chronologie, externe et interne, des œuvres – questions abordées par plusieurs de ses prédécesseurs, dont il résume le bilan et poursuit les recherches (ainsi pour le *Vinaya* [§32ss.], le *Samyutta Nikāya* [§69ss.], etc.). Il débat naturellement de l'origine et du statut des textes «*paracanoniques*» (§156ss.), et, de plus, note le prestige dont jouissent les différents traités (souligne l'autorité inégale, en pays *theravāda*, du *Visuddhimagga*, éclipsé, ailleurs dans le monde bouddhiques, par le *Vimuttimagga* [§ 244ss. et 250]).

On voit comment l'analyse historique conduit aussi à la lecture de plus en plus approfondie du texte pali et à en tenter une critique littéraire. D'autres, avant H., avaient à l'occasion fait part d'observations de cet ordre d'ailleurs signalées ici; cependant il lui revient de s'être attaché systématiquement à réfléchir sur cet aspect de ce vaste corps d'écrits, à montrer la portée générale

de remarques restées jusqu'ici passablement dispersées. On ne saurait évidemment parler dès maintenant d'une grande synthèse, mais bien d'esquisses très prometteuses.

H. s'intéresse, entre autres, à la structure des textes (y compris des commentaires canoniques, qui ne doit rien au hasard [§205ss.]), aux affinités entre les différents *sutta*, entre les divers commentaires (§226), à l'effort de systématisation de l'Enseignement., décelable en plus d'un *sutta* (§71). Il analyse les procédés de composition, aussi bien que de style, qui concourent à structurer les collections et sections des textes canoniques (souvent par décades [§ 21, 30sq., 63, etc.]), le rôle des formules stéréotypées (mais plus ou moins rigides) qui, par exemple, caractérisent le début et le terme des *sutta* du Dīgha Nikāya, en opposition avec «l'oralité fictive» des exposés centraux (§53sq.). Il note l'émergence des premières compositions littéraires (§60; cf. §32) et l'existence de véritables «genres littéraires», ne signale pas seulement la littérature juridique du Vinaya, mai aussi les «sermons, débats ...» déjà définis par J. MANNÉ (§54ss.), en outre des sortes d'épopées en miniature (§114), d'*ākhyāna* (§113 et 183), un «love song» (§61), analyse la poésie lyrique (§107), l'exégèse (§204ss.). Ce «Handbook» mentionne également d'autres aspects – annexes – de la littérature pali: les détails nombreux sur la vie quotidienne consignés dans la Samantapāsādikā (§216), le fait que certains textes (exceptionnels, il est vrai) aient pour destinataires les laïcs ou les concernent (§386) et continuent à être d'actualité (§ 62 [sur les *gihivinaya*] et 74).

La réflexion sur les genres littéraires incite naturellement à des comparaisons avec les autres documents littéraires de l'Inde ancienne (cf. § 107 et 113), en particulier avec ceux des autres traditions religieuses, brahmanique ou jaina. H. rappelle les observations formulées avant lui à ce sujet, ainsi à propos de l'*ākhyāna*, et de ses antécédents rgvédiques (§113), ou concernant les modèles que les textes védiques auraient fournis au *corpus* canonique (cf. §74 et n. 139), ainsi les Brāhmaṇa à la structure du Khandaka du Vinaya (§32), les *vrata* védiques au Pātimokkhasutta (p. 11n. 38), tel passage upaniṣadique à tel débat du Dīgha Nikāya (p. 29n. 108). La littérature purāṇique se prête également à des rapprochements (§50).

Ce sont plus encore, semble-t-il, les anciennes affinités décelables entre les terminologie et formulation bouddhiques et jaina qui intéressent H., soit qu'il examine quelques prescriptions des textes de discipline (§ 18sq. et 38), soit qu'il s'interroge sur les contraintes qu'impose la transmission orale des textes, sur ses modalités et le rôle des formules et sur l'existence d'une tradition littéraire qui, distincte de la tradition védique, est jusqu'ici très mal connue (§51).

Plus d'une fois, il est vrai, les particularités lexicales communes aux bouddhistes et aux jaina ont été comparées avec profit. Néanmoins aux questions difficiles ainsi soulevées par H. il faudra sans doute des réponses nuancées. Par exemple, s'agissant du Pātimokkha, H. (§16sq.) examine la formulation des règles concernant les fautes qui entraînent *pārājika*, et y note des énoncés étroitement apparentés à des énoncés de livres de discipline jaina (p. 11). Il rappelle, certes, les antécédents védiques de ces règles et les observances auxquelles sont soumis les ascètes brahmaniques (autrefois signalées par OLDENBERG et JACOBI), mais tend à opposer ces dernières d'une part et d'autre part les *pārājika* bouddhiques et les *mahāvratā* jaina. On ne doit pas oublier, cependant, que l'ordre d'énonciation des *mahāvratā* jaina est en tous points identique à celui des observances brahmaniques, alors que celui des *pārājika* bouddhiques en diffère. L'opposition est donc plus complexe qu'il n'y paraît.

On voit que le manuel d'H. n'a pas seulement le mérite d'être clair, solide et aussi exhaustif que possible: il signale les travaux en cours, et indique maintes pistes de recherche, dont les abords sont ici souvent défrichés. Parce que ce «Handbook» fera autorité, je signale quelques coquilles qui pourraient être gênantes: "Tenekner" (p. 3 [§5]) au lieu de (→) TRECKNER: "Stānaṅga" (p. 40 [§78]) → Sthānaṅga; "§ 316 note 505" (p. 42 [§85]) → n. 523; "(§ 226)" (p. 125 [§247]) → (§207); "Th" (p. 141 [§284]) → Th-a; "166 n. 199, 287" (p. 239) [s.v. *niddesa*] → "116 n. 199, 288".

C. Caillat

Balbir, Nalini (éd.): *Genres littéraires en Inde*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994. 426p. (ISBN 2-87854-0662).

Das vorliegende Werk füllt eine große Lucke. Wie der Titel anzeigt, behandelt es die indischen literarischen Gattungen, wobei der Begriff 'Gattung' in seinem weitesten Sinn gefaßt ist: Kāvya, Sūtra, Śāstra, Purāṇa, Prosa und Vers. Obwohl, wie B. in ihrer kurzen Präsentation des Buches (p. 9–14) erläutert, die kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff 'Genre' nicht durchgehend positiv ist, steht dessen Anwendbarkeit doch ganz außer Zweifel – nicht zuletzt auch in bezug auf die indischen Literaturen.

Das Buch umfaßt 15 Aufsätze, die notwendigerweise eine Themen-Auslese darstellen, jedoch in ausgezeichneter, zu weiterer Forschung anregender Weise in die wichtigsten Fragenkomplexe einführen. Der Schwerpunkt ist auf die klassische indische Literatur und das mittelalterliche Schrifttum gelegt; nur ein Beitrag wendet sich der Gegenwart zu, insofern er den Einfluß der europäischen Kurzgeschichte des 20. Jh.s auf das Werk Vannadhasans, eines der berühmtesten zeitgenössischen Tamil-Autoren, erörtert. Die fünfzehn Beiträge sind die folgenden:

M.-C. PORCHER, *Réflexions-Interrogations sur les genres* (p. 15–31 [Kategorien des Kāvya]) — G.-J. PINAULT, *Le genre de l'éloge dans les hymnes védiques* (p. 35–67) — C. CAILLAT, *Le genre du sūtra chez les jaina. Les régulaires anciens* (p. 73–101 [denen ein Resümee zu den "Formes du genre didactique" (p. 69–72) vorausgeht]) — E. NOLOT, *Textes de discipline bouddhique. Les Sūtra-Vibhaṅga ou "Classification des sūtra"* (p. 103–122) — J. FEZAS, *Remarques sur la forme de deux traités de l'Inde Ancienne, l'Arthaśāstra et le Kāmasūtra* (p. 123–150) — A. COMBA, *L'enseignement médical en Inde. Une méthode d'exposition (tantra-yukti): l'adhikaraṇa ou spécification du sujet* (p. 151–164) — C. BAUTZE-PICRON, *Le sādhana, ce "bizarre genre littéraire"* (p. 165–193) — L. BANSAT-BOUDON, *Le théâtre en tous ses états. Définitions indiennes du genre théâtral* (p. 195–218) — N. BALBIR, *Formes et terminologie du narratif jaina ancien* (p. 223–261 [eingeleitet von einem Resümee zu den "Formes du genre narratif" (p. 219–222)]) — J.-P. OSIER, *Essai de définition du genre allégorique en Inde* (p. 263–285) — M.-J. BOISTARD, *Les ambiguïtés génériques du Yogavāsiṣṭha* (p. 287–324) — F. MALLISON, *Le "genre" hagiographique dans la bhakti médiévale de l'Inde occidentale* (p. 325–338) — F. GROS, *Cinq fois cinq vingt-cinq: autour des commentaires du Livre de l'Amour de Tiruvalluvar* (p. 343–368 [mit einleitenden Bemerkungen zu den "Littératures tamoules" (p. 341f.)]) — J.-L. CHEVILLARD, *Image de la littérature dans la grammaire tamoule* (p. 369–378) — CH. DELAMOURD, *L'insolite dans le quotidien: aspect constitutif de la nouvelle de Vannadhasan* (p. 379–396).

Der dem Band beigegebene Anhang umfaßt u.a. eine sorgfältig ausgearbeitete Zeittafel mit Hinweisen auf einzelne Sprachen und Gattungen (p. 397–405), einen Sach- und einen Namen-Index (p. 407–414) sowie englische Resümees aller Beiträge (p. 415–422). Es unterliegt keinem Zweifel, daß das vorliegende Buch dank der Vielfalt der darin mit großer Genauigkeit vorgetragenen Themen ein äußerst willkommenes Instrument sowohl für das Einholen von Information als auch für weitere Forschung abgeben wird.

S. Lienhard

Doniger, Wendy (ed.): *Purāṇa Perennis. Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*. Albany: State University of New York Press. 1993. xii + 331p. \$ 19.95 (Paperback) / 59.50 (Hardcover).

In recent years several collections of essays on the epics have been published, documenting the growing communication and direct exchange of research between the numerous scholars working in this field (e.g.: *Oral Epics in India*, ed. ST. H. BLACKBURN et al. Berkeley 1989; *Essays on the Mahābhārata*, ed. A. SHARMA. Leiden 1991; *Many Rāmāyaṇas*, ed. P. RICHMAN. Berkeley 1991; *Rāmāyaṇa and Rāmāyaṇas*, ed. by M. THIEL-HORSTMANN. Wiesbaden 1991). The present volume on the Purāṇas (P.s) confirms this trend and underlines the necessity of approaching this literary genre on different methodological levels. The collection of essays was initialized by a Purāṇa conference held at the University of Wisconsin, Madison, in 1985. In her introduction the editor delineates the central theme to which all essays relate: the relationship between the Sanskrit Mahāpurāṇas on the one hand and the different Purāṇic genres (Upa-, Sthala- and Jaina P.s) and traditions (folk, epic, Vedic) on the other. As the P.s are seen as a research area which has been largely neglected by "the Indologist, i.e., Sanskritic, Establishment" (p. viii), the volume is projected as "a kind of Purāṇic affirmative action" (p. ix). The essays aim to explore the processes of reciprocal transformations between different traditions and genres indicating the inter-relationship between pan-Indian and localized culture rather than the subordination of the latter by the former.

For a long time P.s have been seen and treated as the inferior epigones of the Vedic and epic traditions, full of abstruse legends and phantastic theologues. 19th century indology with its focus on text-critical and text-historical studies tried with its quest for the Purāṇic 'Urtext' to sift historical and conceptual meaning out of what seemed to be a medley of beliefs and practices. It is certainly worthwhile to leave 19th century prejudices behind, to ask new questions and to employ other methods in order to understand this important part of the Indian tradition. The present volume adopts the comparatistic approach which has been developed in the past decades, and engages in the quest for the ideological and discursive dimensions of the text. Reciprocity and transformation are studied not by using the 'tool-box' of 'classical' text-historical methods (tracing parallel versions, establishing chronological relations, etc.), but by comparing literary devices and ideological interests of the authors and redactors. Thereby the different models on the one hand of the integration or even homogenization of divergent traditions and, on the other, of the preservation of their local, social, stylistic, and ideological autonomy are studied. The contributions are grouped under three headings: 1. "From Veda and Epic to Purāṇa and Upapurāṇa" (p. 1–81), 2.

"From South to North and Back Again" (p. 83–182), and 3. "From Hindu to Jaina and Back Again" (p. 183–249). These indicate roughly the several varieties of historical, ideological and poetical transformations dealt with in the contributions.

The first section begins with an essay by L.L. PATTON on "Purāṇic Trends in the *Bṛhaddevatā*" (p. 3–29 & 251–259), in which she intends to show that the *Bṛhaddevatā* (BD) stands mid-way in the transition from Vedic to Purāṇic "views". By drawing comparisons between the versions of certain narratives in the *Brāhmaṇas*, the BD and the P.s. she concludes that the BD mixes the religious registers which are reflected in the different stories. Nevertheless, it shares the "theological focus" of the P.s. This focus, however, is not delineated by textual analysis but only exemplified by pointing to changing relationships between *ṛsis* and gods or a new reassessment of *mantra*. As the description of the BD as an "interactive" text is achieved by applying rather generalized labels to the textual traditions under discussion (e.g.: the epics focus on *dharma*, Vedic texts on sacrifice; sacrifice as opposed to asceticism), the comparison lacks the historical and discursive differentiation which both have been achieved in recent research (by BIADEAU, HEESTERMAN, HILTEBEITEL etc.).

W. DONIGER (p. 31–57 & 259–262) answers the question why the narrator of the *Bhāgavata Purāṇa* (BhāP) is a parrot through an analysis of the neighbouring textual traditions of the *Mahābhārata* (MBh) and the *Devībhāgavata* P. By tracing the different narrative strategies and literary devices in each text, she traces the "intertextuality" of the texts and convincingly demonstrates, how the BhāP recreates the lines of text-transmission established in the MBh. The fact that not Vyāsa but Śuka is the narrator of the P., reflects its claim as an authentic and authoritative text which surpasses the MBh in ideological respect. This claim is implied in the stories which describe Śuka's superior ascetic qualification in contrast to his father's, Vyāsa's, entanglement with worldly desires.

In her second contribution (p. 59–81 & 262–265) DONIGER studies the "intellectual agenda" which structures the *Kedāra Khaṇḍa* of the *Skanda* P. The author of the *Khaṇḍa* selects traditional mythological narratives and reinterprets them for his thematic interest. By this strategy a "counter-revolutionary text" is produced, in which *sthālapurāṇa* traditions are reabsorbed into the "conservative ritualist tradition of the *Mahābhārata*". She demonstrates that the satirical and even feminist traits in the presentation of the topic of "undeserved salvation" reveal the intention to include those groups into its ritual fold, which do not consciously participate in, or are rather excluded from, ritual activities. A direct comparison with data from the MBh would have helped to clarify the process of transformation.

At the beginning of the second section V. NARAYANA RAO studies the "Purāṇa as Brahminic Ideology" (p. 85–100 & 265f.) by tracing, rather generally, the transformations from the mythical to the historical level within the conceptual frame of the *pañcalakṣaṇa* definition. This framework assimilates divergent materials (e.g. folk mythology) to the ideology of brahminic *paurāṇikas* by structuring them according to the Purāṇic concepts of time and space. The P.s achieve their authoritative status because they have been related and orally transmitted by *ṛsis*. The orality of the P.s is a "literate orality", because the reciters of the P.s are aware of grammatical structures and refer to the P. as a written text.

A.K. RAMANUJAN (p. 101–120 & 266f.) deals with the interpretation of "Folk Mythologies" in the framework of "Folk Purāṇas". He points to the different

transformations which occur when characters, episodes, and motifs from the Sanskrit tradition are used to transport new meanings. In this process the folk P.s tend to "domesticate", "contemporize" and "localize" the Sanskrit materials. He demonstrates this tendency in his translation of the creation myth of a Kannada folk P.

D. SHULMAN (p. 121–157 & 267–273) studies the Gajendramokṣa story in the Bhāgavatamu of the Telugu poet Potana. Although Potana follows closely the narrative structures of the Sanskrit BhāP he achieves a poetic "transmutation" of the story. Through this Potana assimilates the story to the cultural context of 15th century Andhra and his own poetic "world". In Potana's case the Sanskrit P. has not been transformed into a Telugu *kāvya* but, rather, a South Indian P. has been created from a Sanskrit P. which shows great affinities to *kāvya* works. SHULMAN sensitively juxtaposes the narrative structure of both texts and shows that Potana harmonizes and personalizes the tensions between *bhakti* and Advaita metaphysics of the Sanskrit original.

F. HARDY (p. 159–182 & 273–278) characterizes the process of Purāṇic transformations as providing orientations for a present situation by a "rational interpretation" of past events. Seen from this angle, so-called later "interpolations" point to a particular social context and provide a framework for the self-perception of the P.s. Through the narration of "old stories" a present situation is interpreted according to the ideology of the respective P. HARDY assembles disparate materials from the Purāṇic tradition to demonstrate this function of Purāṇic story-telling. This strategy is not exclusively Hindu, but can also be traced in Jaina and Buddhist texts. According to HARDY, the Purāṇic process reflects two simultaneously working needs of providing specific environments with (ideological) meanings and of expanding these meanings on a pan-Indian level.

The third section begins with an introductory essay on the corpus and the specific features of the Jaina Purāṇic tradition by J.E. CORT (p. 185–206 & 279–284). As a Jaina P. is a "postcanonical biographical *kāvya*", the corpus can be divided according to the characters dealt with (Tīrthaṅkaras, Rāma, and Kṛṣṇa). A separate category is the Mahāpurāṇa dealing with the cycle of the 63 "*śalākā puruṣas*". While the Hindu P.s are conceptually defined by the *pañcalakṣaṇa* scheme, an internal definition of a Jaina P. is provided by placing the respective text in the framework of the Jaina 'Universalgeschichte' in the course of which the Jainistic world-view is explained and role models for the community are delineated.

An examination of the reformulation of Hindu Epic and Purāṇic legends according to the Jainistic doctrines is given by P.S. JAINI (p. 207–249 & 284–293). The Jaina writers began to establish their "counter tradition" of the stories of Rāma and Kṛṣṇa when the brahminic tradition identified them with Viṣṇu. The introduction of the categories of Vāsudevas and Baladevas can be explained as a reaction to the popularity of Balarāma and Kṛṣṇa (and also Rāma and Lakṣmaṇa) in the early devotional movements. In this process Baladeva and Rāma were modelled as Jaina saints, while the violent tasks were conferred to Kṛṣṇa and Lakṣmaṇa. JAINI then points to the specific characteristics of the Rāma and Kṛṣṇa stories in the different Jaina Purāṇas.

This stimulating collection of essays which concludes with an ample bibliography (p. 295ff.) and index of contents (p. 319–331), encompasses a large range of transformative processes between different levels of Purāṇic traditions: between different texts of the Sanskrit tradition, between folk mythology and Purāṇic adaptations, Purāṇa metaphysics and South Indian poetics, and

between Hindu and Jaina usage of the genre. These transformations are traced by the contributors mainly by analyzing narrative strategies and ideological patterns. RAO and HARDY intend to provide broad categories for the understanding of the social functions of Purāṇic texts which transgress the borderlines of genres (e.g. Purāṇa and Jātaka) or traditions (e.g. Hindu and Jaina, South and North). DONIGER, RAMANUJAN, and SHULMAN demonstrate that the sensitive application of methods of literary analysis can enlarge the scope of text-historical comparisons of different versions. However, it seems that the intention to disentangle Purāṇic texts from the prejudices and one-sidedness which accompanied the text-critical "Sanskritic" approach to the field of Purāṇic studies from the 19th century onwards, has led to a certain hesitation to relate the Purāṇic processes to concrete historical contexts. This can result in generalizations which cover up rather than lay bare the complexities of the respective texts under discussion, as is the case in the essays of PATTON and RAO. Such generalizations provoke 'distortions' which are perhaps more sympathetic, but are also in danger of reducing the intellectual horizons of the texts. It would have been fruitful for the progress of indological research, be it "establishment" or not, to connect the analyses of the single contributions explicitly to the work already done in this field with different methods (semiotic, structural, text-critical, literary criticism etc.). The achievement of this volume consists in fostering the awareness that the Purāṇas are not an epigonal 'hotch-potch' secondary to more serious religious developments, but are present in their own history of reception as a continuous process of structuring and bridging divergent discursive levels and traditions. The volume opens a large spectrum of questions and shows up important perspectives for further research. It is to be hoped that the essays provoke and inspire to continue the quest for Purāṇas as *perennis*.

A. Malinar

Panels of the VIIth World Sanskrit Conference. Vol. VIII: *Medical Literature from India, Sri Lanka and Tibet*, ed. G.J. MEULENBELD — Vol. IX: *Rules and Remedies in Classical Indian Law*, ed. J. LESLIE. Leiden: E.J. Brill, 1991. 137 + vii + 90p. Hfl. 120,- / \$ 61,54 (ISBN 90-04-09522-5).

La présente publication de l'Institut Kern de Leyde réunit en un seul tome deux volumes, dont le premier contient six articles sur la littérature médicale en Asie Orientale:

— (1) La contribution de R.P. DAS, sous le titre «The *romarājī* in Indian Kāvya and Āyurvedic Literature» (p.1–65), est conçue comme le dossier d'un sujet rare, abordé pour la première fois en indologie. Il s'agit d'une étude, aussi étendue que minutieuse, du vocable sanskrit *romarājī*, qui intéresse la terminologie āyurvédique du système pileux. Les compléments d'analyse («Paralipomena») que l'auteur a apportés en 1994 (dans: Festschrift Klaus Bruhn, ed. N. BALBIR – J.K. BAUTZE. Reimbek 1994, p. 267–294) accusent le caractère monographique de cette enquête philologique, enrichie depuis par les observations de S.R. SARMA (Aligarh) dans un «review article», paru dans JEĀS 4 (1995) 207–218.

La vaste investigation de D. repose sur de multiples sources tant poétiques, en vers et en prose (*kāvya*), que techniques (*āyurveda*, *sāmudrikasāstra*, *śilpa-sāstra*, *kośa*), auxquelles s'ajoutent des textes bouddhiques, jaina et autres. L'auteur fait appel à toutes ces sources sanskrites, pālies et prākrites, afin

d'établir le sens exact du mot *romarājī* et plus précisément la localisation de la «ligne de poils» qu'il désigne. En effet, les documents ne sont pas toujours concordants à ce sujet. À l'origine, *romarājī* désigne une ligne couverte de duvet, qui apparaît chez l'homme à la puberté et coïncide avec la ligne médiane de l'abdomen sous-ombilical, comme en témoignent les textes médicaux. Mais d'autres références ne confirment pas toujours cette topographie. La ligne pileuse, considérée comme un trait de la perfection masculine, fut apparemment introduite dans le portrait physique de la femme idéale (sources jaina. Kumārasambhava de Kālidāsa).

D'autre part, la littérature āyurvédique atteste le même terme pour désigner ce que certains appellent la *linea nigra*, expression qu'ignorent LITTRÉ et d'autres dictionnaires médicaux. Il s'agit en fait d'un signe de grossesse, manifesté par une mince ligne brune, qui s'étend du pubis jusqu'à la base des seins, selon la gynécologie moderne. À la différence de ce phénomène normal, comme d'autres modifications pigmentaires (masque, etc.) chez la femme enceinte, Caraka et Kāśyapa mentionnent en pathologie une *r/romarājī*, signe équivoque de la maladie nommée *raktagulma*, qui exige du *vaidya* un diagnostic différentiel, afin qu'il évite une confusion, à savoir de prendre cette maladie pour une manifestation de la grossesse normale.

Pour D., les apports du *kāvya* nourrissent le doute sur le trajet de la *romarājī*: décrite au-dessus de l'ombilic, elle s'étend jusqu'aux seins, pour se prolonger parfois jusque dans le sillon intermammaire. Afin d'élucider ce cliché, il convient, selon S.R. SARMA, de le placer dans le contexte qui est le sien et de l'interpréter à la lumière du développement historique de la création poétique sanskrite. D'après les conventions du *kāvya*, la description du corps féminin suit une ligne verticale, soit ascendante, des pieds aux cheveux (*padādike-śāntavarṇana*), soit descendante, dans une sens contraire (*keśādipadānta*^o). Ainsi la ligne de poils trouve sa cohérence avec les autres points descriptifs de la beauté féminine, comme en témoigne Kālidāsa dans le Kumārasambhava 1,33–48: orteils, pieds, démarche, jambes, ligne de poils, ... yeux, sourcils et chevelure. Cette convention classique s'est prolongée dans la poétique hindie, pour y culminer avec l'école des styles *rīti* (1650–1800), où fleuri un nouveau genre, connu sous le nom suggestif de *nakh-śikh*, qui rappelle le composé sanskrit *nakhaśikhavarṇana*, équivalent à *padādikeśānta*^o (cf. A. WURM dans WZKS 36 [1992] 127sq.). Cette école est parfois qualifiée de manériste (v. R. S. MCGREGOR, Hindi Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century. Wiesbaden 1984, p. 123).

Si la *romarājī* localisée au-dessus de l'ombilic est contraire à la réalité corporelle, elle trouve sa raison dans l'imaginaire poétique sanskrit, comme en témoigne l'écrivain tardif Keśava Miśra (XVI^e siècle). Sous la plume des *kavi*, la description conventionnelle de la femme marque un changement à partir du VII^e siècle, quand la ligne du duvet ou de poils apparaît au-dessus de l'ombilic (v. S.R. SARMA, op. cit., p. 217). Face à cette évolution que révèle le *kāvya*, D. espère dépasser le doute grâce aux apports décisifs de l'iconographie indienne. Dans cette attente, l'auteur prépare une version allemande du Romāvalīśataka: unique document sanskrit consacré à un détail du système pileux et écrit à la manière *rīti*. Avec ses prolongements, la scrupuleuse enquête sur la *romarājī* a toute chance d'être exhaustive.

— (2) R.E. EMMERICK, «Some remarks on Tibetan sphymology» (p. 66–72): Inconnu de l'Āyurveda classique, l'examen du pouls (*nāḍīparīkṣā*) est attesté en Inde pour la première fois chez Śārṅgadharma, à l'époque médiévale, avant d'être pratiqué couramment dans la médecine indo-musulmane (*yūnānī*). De

la sphymologie traite également le «Quadruple Tantra» (Rgyud-bzī), le texte fondateur de la médecine tibétaine, dont la structure āyurvédique incorpore aussi des éléments de médecine chinoise. E. s'ingénie à traduire plusieurs versets concernant l'examen du poulx, dont la terminologie est analysée avec acribie philologique. On pourrait ajouter à la bibliographie du sujet l'article de NAGWANG DAKPA, «La sphymologie tibétaine», publié dans «Les médecines traditionnelles de l'Asie» (Strasbourg 1981), p. 23–29.

— (3) J. LIYANARATNE, «Sinhalese medical manuscripts in Paris» (p. 73–90): Dans le cadre d'un projet de recherche sur l'histoire de la littérature médicale à Sri Lanka, l'auteur a entrepris, depuis dix ans environ, de relever les sources manuscrites dans l'île et surtout en Europe. Après la Bodléienne d'Oxford, L. a exploré les bibliothèques parisiennes, dont il décrit ici attentivement quatre documents. Le premier en est la version singhalaise, plus exactement la «paraphrase interverbale» (*sannaya*), de la Bhesajjamañjūsā, l'unique traité médical connu en pāli, que l'auteur vient d'éditer partiellement, les chapitres 1–18 plus anciens (XIII^e siècle), à la Pali Text Society.

L'interprétation de certains termes techniques indiens appelle quelques précisions ou rectifications: skr. *upadamśa* / pā. *upadamsa* (p. 76 [35]) désigne plutôt des maladies génito-urinaires, non pas vénériennes, car elles ne sont pas, comme ces dernières, attribuées aux relations sexuelles (voir É. LITRE, Dictionnaire de médecine. Paris 1908, p. 1792). En pathologie āyurvédique, on définit *udāvarta/udāvatta* (ib. [39]) par le mouvement en haut du vent abdominal (non pas gastrique) qui empêche l'exercice de nombreux besoins naturels, et non pas seulement l'excrétion des matières fécales et de l'urine (v. J. JOLLY, *Medicin*. Strassburg 1901, p. 78). Il serait préférable de traduire en anglais le composé *vraṇabhagna/vaṇabhagga* par «wounds and fractures» ou «wounds and injuries to bones», au lieu de «wounds and injuries» (p. 77 [56]).

— (4) G.J. MEULENBELD, «The constraints of theory in the evolution of nosological classifications: A study on the position of blood in Indian medicine (Āyurveda)» (p. 91–106): Cette étude est une investigation attentive des sources de l'Āyurveda classique et post-classique dans l'éclairage de leurs commentaires anciens afin de mettre en lumière la place particulière qu'occupe le sang (*rakta*) dans la médecine traditionnelle. Il se situe comme un trait d'union entre le système central des trois «humeurs» (*doṣa*) et celui des sept «tissus» (*dhātu*) susceptibles d'être viciés (*dūṣya*), à savoir le chyle, le sang, la chair, la graisse, l'os, la moelle et le sperme. Si les *doṣa*, comme agents de troubles de l'organisme, agissent en général sur ces éléments constitutifs du corps, M. relève un exemple de processus inverse, où les *doṣa* sont viciés par le *rakta* (Bhoja cité par Gayadāsa). L'ambiguïté de la position du sang, à la fois *dūṣya* et *doṣa*, rend donc la théorie nosologique de l'Āyurveda moins figée que l'on ne pensait jusqu'à présent. Cette conclusion d'ordre général, que souligne l'auteur de l'article, met en doute une conviction qui a dominé chez la plupart des historiens de la médecine indienne.

— (5) P.V. SHARMA, «Some new information about Nīścala's commentary on the Cakradatta» (p. 107–112): Il y a un demi-siècle, D. C. BHATTACHARYYA publiait, à base de sources manuscrites, un article, qui a fait date, sous le titre «New light on Vaidyaka Literature (*From Nīścalakara's Ratnaprabhā*)», dans IHQ 23 (1947) 123–155 (cité avec une coquille, p. 112). L'analyse de ce commentaire, essentiel pour la chronologie relative de la littérature āyurvédique médiévale, porte sur plusieurs points: les sources manuscrites de la Ratnaprabhā, commentaire sur le traité de thérapeutique Cakradatta de Cakrapāṇi; la personnalité de Nīścala(kara), médecin au Bengale, et son épo-

que; la date et les sources de Cakrapāṇi: les textes et les auteurs cités par Nīścala. Sur ces différents sujets, Sh., qui prépare une édition de la Ratna-prabhā, apporte d'utiles compléments et rectifications, avant d'attribuer à ce commentateur, comme *terminus post quem*, le milieu du XIII^e siècle. A la page 109, on mentionne trois «éditions» de la Yogavyākhyā; en fait il s'agit apparemment de trois «versions» manuscrites de ce texte de Mādhava.

— (6) K.G. ZYSK, «Aṣṭāṅgasamgraha. Kalpasthāna I: translation and notes» (p. 113–136): Traduction préliminaire du premier des huit chapitres que renferme la section de préparations pharmaceutiques du Samgraha de Vāgbhaṭa. Les chapitres 2 et 3 sont publiés dans JEAS 3 (1993) 319–351 et 4 (1995) 26–54. Les cinq restants vont se suivre à des intervalles convenables pour achever la traduction annotée de la section concernée. Z. relève les parallèles et les variantes que présentent les traités classiques de Caraka et de Suśruta ainsi que la Saṃhitā de Vāgbhaṭa. L'auteur espère que cette version complète du Kalpasthāna permettra de porter un jugement sur les sources et l'originalité du texte, dont les rapports avec l'Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā restent toujours un sujet controversé dans l'histoire de l'Āyurveda. On se félicite de l'index de phytonymes par lequel l'auteur promet de terminer cette section pharmaceutique du Samgraha vāgbhaṭien.

La version anglaise du texte sanskrit est établie avec soin et les explications de la terminologie technique sont en général correctes. On doit cependant faire quelques observations à ce sujet:

Verset 13 (p. 127) — le terme *utkārikā* figure aussi dans SuCi 10,5 et SuUtt 52,25; pour les gloses discordantes, voir P.V. SHARMA, *Ḍaḥaṇa and his Comments on Drugs* (New Delhi 1982), p. 67. Le mot est expliqué par *lapsikā* ou *lapsī* (non *lapsitakā*) dans Bhāvaprakāśanighaṇṭu, Kṛtānavarga 28 (non 27). Cakrapāṇi y voit une sorte de *vyañjana* «assaisonnement», traduction préférable à «condiment»; cf. F. ZIMMERMANN, La jungle et le fumet des viandes (Paris 1982), p. 142–143. Sur *utkārikā*, Cakrapāṇi fait référence au *sūdaśāstra*, ne pas confondre avec le Sūpaśāstra, un traité de diététique (Kalpasthāna 1,23), cité aussi par le commentateur amarakośien Kṣīrasvāmin (éd. K.G. OKA, p. 14).

Verset 16 (p. 129) — le terme technique *prativāpa* «secondary ingredients» mériterait une explication plus ample, dont N. S. MOOSS se fait l'écho (Aṣṭāṅgahrdayasaṃhitā, Kalpasthāna 1,16). Par ailleurs l'expression est définie dans les *paribhāṣā* du Rāsaśāstra comme un procédé de mélange de drogues avec des métaux en fusion (v. D. JOSHI, Rāsaśāstra, Trivandrum 1986, p. 295).

Verset 17 (ib.) — sur *kṛsara*/*kṛsarā*, cf. Hārītasamhitā I 23,10–12.

Si les articles du volume VIII sur la médecine au Tibet et en Asie du Sud, domaine de recherches en plein essor aujourd'hui, ont un caractère philologique, les contributions au volume IX traitent de sujets socio-religieux, en rapport avec des aspects majeurs de la problématique du *dharma*: éthique de la chasse, code alimentaire de l'ascète, implications du mariage (remèdes matrimoniaux, alternative douloureuse de la femme: *satī* sacrifiée ou veuve résignée, épousailles posthumes). La Table ronde «juridique» et sa thématique générale sont destinées, du moins dans le projet initial de l'éditeur, Julia Leslie, à stimuler la recherche dans ce canton du *dharmaśāstra*, pour lequel l'intérêt des indianistes a sensiblement fléchi ce dernier temps (p. 1).

— (1) F. WILHELM, «Hunting and the Concept of Dharma» (p. 7–16): L'article traite du délicat problème de la déontologie des activités cynégétiques. A ce sujet, les avis sont partagés, voire contrastés, comme en témoignent les textes interrogés, qu'il soient techniques (Manusmṛti, Arthaśāstra, Śyainikaśāstra) ou littéraires (épopées, *kāvya*, etc.). Au mépris manifesté pour le chasseur

aborigène «anaryen» (Tantrākhyāyika. Kādambarī) a contribué le développement de la doctrine de la «non-violence», avec son corollaire du végétarisme (cf. F. ZIMMERMANN, op. cit., p. 199–213). A ce sujet, il convient de relever une certaine évolution dans la mentalité indienne concernant l'*ahimsā*, notamment chez les jains, comme le montre N. BALBIR dans IndT 12 (1984) 25–38. D'une conception différente relève l'apologie que font de la chasse certains textes épiques ou poétiques. Considéré à la fois comme vice (*vyasana*) et vertu (*dharmavyādha*), l'exercice de la chasse révèle une ambiguïté, qui est sous-jacente à la pensée indienne en général. En effet, à côté de la théorie, on trouve une explication plus ou moins spécieuse pour rendre acceptable ce qui est interdit, comme le souligne aussi J. AUBOYER (La vie quotidienne dans l'Inde ancienne. Paris 1961, p. 132). Les vices de la chasse, que dénonce Manu (7.47–48), comportent des aspects positifs, louables, dans l'optique de rajah Rudradeva, auquel est attribué le Śyainikaśāstra du XVI^e siècle. Selon ce traité sur la chasse et la fauconnerie, le premier du genre en Inde, la cynégétique non seulement renforce le corps mais permet d'accéder au *trivarga*, promesse que font d'ailleurs d'autre *śāstra* mineurs, notamment la *mallavidyā* (cf. notre article sur les arts martiaux dans JA 269 [1981] 417–451).

— (2) P. OLIVELLE, «From Feast to Fast: Food and the Indian Ascetic» (p.17–36): A l'intersection des pratiques et des discours alimentaires, qu'évoque le premier article, se trouve le second qui concerne le monde des ascètes, alors que le thème précédent intéresse les cours princières, attirées par la chasse. A notre époque, les comportements alimentaires sont traités en objet privilégié de la recherche historique, depuis que l'ethnologue Claude Lévi-Strauss a mis en évidence l'importance du code culturel que représente la cuisine (cf. Pratiques et discours alimentaires à la Renaissance. Actes du colloque de Tours 1979). En guise d'introduction, l'auteur présente le rôle de la nourriture dans le système socio-cosmique selon les Brāhmaṇa et les Upaniṣad, qui établissent la chaîne causale: sacrifice, pluie, plantes, nourriture, procréation. A la conception positive de la nourriture comme support de l'ordre socio-cosmique dans l'hindouisme s'oppose l'attitude négative qu'adoptent à cet égard les ascètes. Qu'ils soient itinérants ou ermites dans la forêt, leurs modes de vie et leurs comportements alimentaires sont décrits principalement dans la littérature normative (épopées et *dharmaśāstra*). L'auteur tâche d'en percevoir le code alimentaire, sans être en mesure de rapporter les pratiques à une quelconque réalité historique dans le temps ou dans l'espace. En conclusion, on observe que les influences réciproques entre les deux positions – positive et négative – ont conduit à des appréciations contradictoires, voire ambivalentes en matière de nourriture, comme dans le cas de la cynégétique.

— (3) R.W. LARIVIÈRE, «Matrimonial Remedies for Women in Classical Hindu Law: Alternatives to Divorce» (p.37–45): L'auteur aborde un problème épineux qui peut surgir dans la vie conjugale, mais dont la littérature normative sanskrite parle rarement – mari qui ne s'acquitte pas des obligations prévues par le *dharma* matrimonial. En cas de manquements de la femme aux devoirs d'épouse, l'homme est libre de s'unir à une autre femme, alors que pour des situations contraires, les textes sont assez discrets. Dans ce vide juridique frustrant pour la femme indienne, la Nāradaśmṛti apporte une innovation réparatrice, en vertu de laquelle l'épouse en difficulté est en droit de refaire sa vie avec un autre mari. Le chapitre 12 de ce *dharmaśāstra* (postérieur à Manu, mais de date controversée), consacré aux relations entre les hommes et les femmes, traite justement de la «femme remariée» (*punarbhū*), mais aussi des caractères physiques du fiancé. Ces signes somatiques permettent d'induire sa

virilité, qui conditionne la procréation, souci majeur des futur époux. Par ses audacieux «remèdes matrimoniaux», sans précédent dans l'histoire de la littérature normative sanskrite, le traité de Nārada confirme l'existence du remariage de femmes dans l'Inde ancienne, dont les légistes ont critiqué la pratique.

— (4) J. LESLIE, «A Problem of Choice: The heroic *Satī* or the Widow-Ascetic (p.46–61): L'auteur examine le triste sort réservé à la femme qui vient de perdre le mari et se trouve dans l'obligation alternative de suivre la voie héroïque de la femme vertueuse (*sahagamana*) ou la voie ascétique de la veuve au profil traditionnel (*vidhavādharma*), voie comparable à la règle de vie des renonçants (*pravrajyā*). L'étude est fondée sur deux sources sanskrites de la plume de pandits spécialisés dans le *dharmaśāstra* de l'époque moderne: le *Sahānuma-ṛaṇaviveka* sur l'idéologie de l'autosacrifice de la *satī* et un manuel sur la condition et les devoirs religieux des femmes (*Strīdharmapaddhati*). Les similitudes observées entre les rigueurs du veuvage traditionnel et la voie ascétique de renonçants conduisent à une étude comparative des prescriptions concernant ces derniers, selon le traité *Yatidharmaprakāśa* sur le renoncement au monde, édité et traduit par P. OLIVELLE (2 volumes, Vienne 1976–1977).

— (5) L.P. VAN DEN BOSCH, «The Marriage of the Dead in Ancient India: On the Interpretation of *Vaikhānasasmārtasūtra* V.9» (p. 62–79): Cette contribution porte sur le mariage posthume dans l'Inde ancienne, dont fait mention le *Vaikhānasasmārtasūtra*, qui contient des prescriptions inconnues par ailleurs. Au dossier du sujet figure aussi un conte (n° 19) tiré de la suite narrative du *Vetāla* appartenant au vaste recueil du *Kathāsaritsāgara* (X^e siècle). Le récit présente un voleur célibataire empalé qui souhaite s'assurer un fils, afin d'accéder à l'au-delà. Ce descendant mâle est qualifié de «né-de-la-matrice» (*kṣetraja*), un terme technique clé en l'occurrence, qu'emploie souvent le *dharmaśāstra* dans le contexte du lévirat (*niyoga*). Sur cet élément, l'auteur voudrait établir son interprétation de la «Totenhochzeit» comme solution pour surmonter un malheur, qui comporte, en effet, des prescriptions exceptionnelles (*āpaddharma*) dans la littérature normative. En conclusion, B. voit dans le mariage posthume, attesté dans le *dharmaśāstra*, une expression élaborée des croyances populaires indiennes concernant l'au-delà et la nécessité d'une descendance mâle. On pourrait ajouter que cette pratique, que Marco Polo décrit comme «tartare», est signalée en Inde au début du siècle par W. CROOKE (*Things Indian*, New Delhi 1972, p. 318–319), de même qu'elle est observée de nos jours au Karnāṭaka, selon Mme Vasundhara Filliozat (communication personnelle). Enfin, des travaux récents parlent du rituel des épousailles posthumes qui est très répandu en Roumanie (v. M. ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Paris 1970, p. 239).

Le volume sur le *dharmaśāstra* s'achève par une bibliographie générale utile (p. 80–83), suivie d'un index (p.84–90), rédigés par les soins de l'éditeur, qui signe également l'«Introduction» (p. 1–6) à cette publication bien conçue.

A. Roşu

Malinar, Angelika: *Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht*. Studien zur Bhagavadgītā (mit einer Einleitung von H. VON STIETEN-CRON). [Purāṇa Research Publications, Tubingen, Vol. 5]. Wiesbaden: Harrassowitz. 1996. XII + 505p. DM 98,- / öS 964,- (ISBN 3-447-03850).

As one of the best-known Sanskrit classics, the Bh(agavad-)G(ītā) has attracted the interest of scholars since the beginning of Sanskrit studies. As

early as 1785, CH. WILKINS translated it into English, and since that time it has never ceased to be the object of serious study, analytical as well as hermeneutical. As is shown in the first chapter of the book under review, and as is also evident from the 'Epic and Purāṇic Bibliography' (see WZKS 37 [1993] 229f.), in which the authoress herself participated, an enormous number of studies upon the text have been accumulated in the last two centuries.

Despite the strenuous effort by these scholars, the text has not yet fully revealed itself to the researchers' satisfaction, and there still remain many problems to be solved. In such circumstances, we welcome the publication of this book, in which problems of various sorts – textual, philosophical, cultural, religious as well as historical – are discussed in detail. Readers of the book will be soon aware that it is the most important contribution to BhG studies since the publication of R.C. ZAEHNER's book 'The Bhagavad-Gītā with a commentary based on the original sources' in 1969.

M. starts her study with the presupposition that the BhG is not an unitary piece of work, but that the text we have now is the result of constant reworkings and expansions before it took its final form in the Gupta period. These reworkings and renovations were made under the necessity of the constant change of political, economical, and social conditions in North-India, and also because of the development of philosophical ideas and the advent of the theistic movement up to that period. With these presuppositions M. tries to trace the development of this basic text of Hinduism, relying on the thematic and terminological threads which she sees interwoven through sevenhundred verses distributed over eighteen *adhyaṃyas*.

The book consists of eight chapters, preceded by a brief introduction (p. 12–20) and concluded by a copious bibliography (p. 455–484) and indices (p. 485–505). Students of Indology may be interested in reading the fifth chapter, a sort of 'textkritische und exegetische Noten', which constitutes the main part of the book, and historians may be curious to see what she presents in the eighth chapter, discussing the date of the BhG on the basis of archaeological, epigraphic, iconographic and numismatical evidence. Though it is not an easy task to review the book in detail, we shall give below an outline of what is dealt with in it, chapter by chapter.

The first chapter ("Die Bhagavadgītā in der Geschichte der indologischen Forschung" [p. 21–51]) begins with a general survey of twenty-eight studies of historical importance, starting with that of CH. WILKINS (1785) and ending with that of R.N. MINOR (1982). Among them the authoress particularly refers to those of W. VON HUMBOLDT (p. 24f.), R. GARBE (p. 28–30), R. OTTO (p. 40f.), R.C. ZAEHNER (p. 47f.), M. BIARDEAU (p. 48f.), M. JEZIC (p. 49f.), J.A.B. VAN BUITENEN (p. 50f.), and R.N. MINOR (p. 51).

In the second chapter ("Textgeschichte und Texteinheit: Überlegungen zur Methode" [p. 52–64]), all these studies are reviewed from the methodological point of view. Broadly speaking, they are divided into two groups, historico-critical ones by 'analysts' and hermeneutical ones by 'unitarians', as is the case with Homeric scholarship. The 'unitarians', including the so-called 'structuralists' (as DUMÉZIL and BIARDEAU), tried to find an unity of some sort in their pursuit of a 'message' embodied in the BhG. The 'analysts' who are critical to the 'unitarians' optimistic pursuit, either tried to resolve the text into parts on the basis of textual criticism, or concentrated their attention upon some particular word, passage, or groups of passages according to their own philological interests. Setting herself in-between these two trends, M. attempts to combine the two in the pursuit of a 'message' in its 'original form'

which she tries to reconstruct by a detailed "Analyse der Argumentationsstruktur" (p. 62). The 'message' she discovers there is *rājavidyā*, the royal wisdom of government and renunciation, as the title of the book eloquently speaks for.

Next, chapter three ("Kampf oder Verzicht? Die Debatten im Udyogaparvan in ihrem Verhältnis zur Bhagavadgītā" [p. 65–96]) and four ("Die Bhagavadgītā und das Bhīṣmaparvan" [p. 97–114]) deal with the Udyogaparvan and the Bhīṣmaparvan respectively, with the intention of locating the BhG properly in the Mahābhārata (MBh) itself. Thus in the third chapter, M. culls from the Udyogaparvan several story-motifs relevant to the BhG, such as moral dilemma ('to fight, or not to fight?'; see B.K. MATILAL [ed.], *Moral Dilemmas in the Mahābhārata*. Delhi 1989), the warrior's *svadharma*, *tejovardhana*, and Kṛṣṇa's theophany. By doing so, she demonstrates that those motifs have their antecedents already in the Udyogaparvan (MBh 5.23–32 [p. 68ff.], 131–134 [p. 75ff.] & 129 [p. 89f.]). The same philological interest characterizes M.'s approach to the often discussed problem of the BhG's position within the Bhīṣmaparvan, a problem exhaustively treated in the following chapter, starting from G. VON SIMSON's "These von der Interpolation der Bhagavadgītā" (p. 97) published in *IJ 11* (1968–1969) 159–174, which is critically reviewed.

The fifth chapter is entitled "Analysen zur Argumentationsstruktur in der Bhagavadgītā". It contains 272 pages (p. 115–386) and constitutes the main portion of the book. Here M. examines all the important words, passages, and concepts through the entire eighteen chapters of the BhG, occasionally interrupted by five 'excursions' where she dwells upon special topics, viz. "Zur Interpretation des 'Opferrades'" (p. 161ff.), *sarvabhūtātmabhūtātman* (p. 196ff.), "Bhagavadgītā und Inklusivismus" (p. 234ff.), "akṣara — puruṣa — brahman in der Bhagavadgītā" (p. 241ff.), and "Zeitkonstellation und Handlung" (p. 298ff.). In discussing the BhG passages, M. never loses sight of their 'literarischen Umfeld'. Thus, her comparative perspective leads her to investigate the relative chronology of the so-called 'Middle' Upaniṣads (Kaṭha, Muṇḍaka, Śvetāśvatara) in the light of the BhG. Similarly, its relation to Buddhism, Hīnayāna as well as Mahāyāna, is brought to light, and such terms as *nirvāṇa*, *sthītaprajña*, *samādhi*, *bhāvanā*, *āhāra*, and *cakravartin* are carefully analysed.

In the sixth chapter ("Zusammenfassung zur Inhaltsanalyse: Herrschaft als Selbstbeherrschung" [p. 387–393]), M. establishes the message incorporated in the BhG. Since the title of the book, *Rājavidyā*, comes from this "Zusammenfassung", the gist of the discussion is given here.

A Kṣatriya is a born warrior and lives by his arms (*śastra-jīvin* in MBh 7.54.21d and *śastrā-jīva* in Kautālyā's Arthaśāstra 1.3.6; cf. *śastranītya* [MBh 12.22.5b], the role of *āyudha* in Manusmṛti 5.99b and 8.113b, and my 'Kṣatra-Dharma' published in Japanese in *The Toyo Gakuho* 51 [1968]). His prime duty consists in the protection of his subjects (*prajāpālana*) in accordance with *dharma*. When *dharma* is exposed to danger, he is expected to fight for the welfare of the world (*sarvabhūtahita*) in order to restore it (*dharmasthāpanārtha*). Thus, the duty of a king, i.e. *lokasaṃgraha*, necessarily urges him to action (*karman*), and he is forced to resort to arms in case of need. The battle in which Arjuna is engaged is a battle for the sake of *dharma* and legitimate kingship. Considering such a battle as a sacrifice (*yajña*) and devoting himself to his duty (*svadharma*), a Kṣatriya could become a true *yogin*, as long as he performs his duty without self-interest, renouncing everything

(*saṁnyāsa*) with *bhakti* to God. This unique ideology gives the *svadharma* of a king a new content, and links it with salvation (*mokṣa*). That means that a king in pursuit of his secular activity, while staying within the world, is assured of salvation. This is the message and solution Kṛṣṇa conveys to Arjuna in his despair.

In the seventh chapter ("Die Bhagavadgītā in einer textgeschichtlichen Perspektive" [p. 394–415]), M. reviews all her textual analysis once again in a text-historical perspective. On p. 397–399 she gives an "Übersicht über die Kompositionsfugen", and finally she presents the following result: in the formation of the BhG four layers should be distinguished, the oldest being BhG 1–2.53, 3.1–22/24–29/32–35 & 4.15–33/36–42, and the youngest BhG 12–16 and 17; between them, there intervene insertions of a theistic element, its expansion, and scholastic elucidations of particular ideas. A glance at the table given on p. 414 is sufficient to convince us how complicated the historical processes involved must have been.

In the eighth chapter ("Zur Datierung der Bhagavadgītā" [p. 416–454]), M. puts this text-historical conclusion in relation to the evidence of other disciplines, such as the history of Vaiṣṇavism, numismatics, epigraphy, iconography and archaeology. From this evidence the following tentative chronology is derived (cf. p. 453f.): (1) The oldest layer, which is critical to the Vedic sacrificial tradition and teaches *rājadharmā* for the welfare of the world (*loka-hita*), belongs to the time between the fall of the Nanda dynasty and the Aśokan regime, that is the beginning of the 3rd century B.C.; it may be older than the group of the 'Middle' Upaniṣads, with which another layer opening a new perspective of salvation (*mokṣa*) for the king as a renouncer (*saṁnyāsin*) within the world is associated. — (2) The 'middle' layer, which is characterized by the oldest theistic elements, took its shape at the end of the 2nd century B.C. in Mathurā, the centre of the Kṛṣṇa cult. — (3) A preliminary final redaction, which already included scholastic supplements of various kinds was made in the 1st century A.D., and chapter seventeen is a still later addition.

On the basis of all the important studies in the past, M. has advanced BhG studies with an original interpretation of her own. Readers may agree or disagree with what she has proposed here, but this study will stimulate even those who disagree with her to further serious studies. In that sense this book will remain an indispensable work of reference to BhG studies for many years to come. The present reviewer has learnt a great deal from it and feels grateful to the authoress for bringing so many problems of the BhG to light. He realizes anew that in the Gītā there still remain a lot of things to be investigated. In the following a few remarks of minor importance are made.

It goes without saying that in such a bulky book (printing-)mistakes are inevitable. Those which came to my notice are: "Hopins" (p. IX, line 11) instead of (→) HOPKINS; "*aṁśāvatāra*-Liste" (p. 67,35, 106,21 & 485a,37) → *aṁśāvatāra*-Liste; "*kālakaraṇa*" (p. 76 n. 20) → *kālakāraṇa*; "Malamoud (1989:182)" (p. 76n. 21) → MALAMOU (1968: 496); "Rakṣasas" (p. 84,14) → Rākṣasas; "*-tā* und *-tvā*" (p. 126n. 8) → *-tā* und *-tvā*; "2.62" (p. 150,12) → 2.61b; "*sarvabhūta*" (p. 202,29) → *sarvabhūta*; "*tattvaṇit*" (p. 204,19) → *tattva-vid*; "*prabhū*" (p. 206n. 29, 268,29 & 492b,22) → *prabhu*; "*ātman*" (p. 244,23, 262,21, 263,35, 338,25, 350,13, 406,23 & 486a,4) → *ātman*; "*prāṇāyama*" (p. 251n. 33) → *prāṇāyāma*; "Härtel (1985)" (p. 268n. 14) → HARTEL 1987; "*sampat*" (p. 275,26 & 393,23) / "*sāmpat*" (p. 276n. 4) → *sāmpad*; "*prakṛtaya*" (p. 278,2) → *prakṛtayah*; "12.298" (p. 284,1.3) → 12.289; "*śastrabhṛta*"

(p. 284,27f.) → *śaṣṭrabhṛts*: “*caturbhūja*” (p. 294,9,17, 430,2 & 487a,37) → °*bhūja*: “*kālapakkam*” (p. 300n. 24) → °*pakvam*: “12.116–117 / 12.117.4” (p. 302,20/28 & 503a,34/35) → 12.216–217 / 12.217.4; “*karṣakenopāditaṃ*” (p. 302n. 28 [MBh 5.77.2b]) → °*enopapāditaṃ*; “*deveśā / śaśaṅka*” (p. 315n. 55) → *deveśa / śaśaṅka*; “*parasyodsādanārtham*” (p. 364,21) → *parasyotsād°*: “*saṃvadam / saṃvada*” (p.384,29 & 385,24) → *saṃvāda(m)*; “Bhargava (1973)” (p. 396n. 3) → BHARGAVA 1977: “Texte” (p. 414,38) → Text; “*añjali-mūdrā*” (p. 429,15 & n. 34) → °*mudrā*; “Warder (1980:347)” (p. 434,22) → WARDER (1970: 347).

Arthaśāstra 1.6.8, cited p. 88n. 42, does not speak of *kāma* and/or *krodha*, but of *māna* as the reason for Duryodhana’s failure.

Contrary to what is said by M. on p. 117, the compound *yoddhukāma* never appears in the BhG, nor is it attested in the variant readings. The word occurring in BhG 1.23(a) instead, is the future participle *yotsyamāna*.

On p. 305f. M. discusses the meaning of *nimitta*, preferring ‘omen’ (cf. p. 101 etc.) to ‘(instrumental) cause’. In my opinion it would be better to adhere to the latter as its ordinary denotation: cf. MBh 3.199.3 (*vidhinā vihite pūrvam nimittam ghātako bhavet / nimittabhūtā hi vayanī karmaṇo ’sya dvijottama //*) and J. GONDA’s contribution to the Charudeva Shastri Felicitation Volume (Delhi 1974, p. 233–240 = Selected Studies VI. Leiden 1991, 1/206–213).

In the last note of the book (p. 454n. 102), besides “Jaiswal (1967:223–224)” references should have been given to p. 17f. and 25f. of G. Tucci’s article ‘Un traité d’Āryadeva sur le Nirvāṇa des hérétique’ (T’oung Pao 24 [1926] 16–31), and to p. 173f. of H. NAKAMURA’s ‘A History of Early Vedānta Philosophy’ (Delhi 1983).

In the “Literaturverzeichnis” (p. 458–484) one may add the following three books: (1) H. LOSCH, *Rājadharmā. Einsetzung und Aufgabenkreis des Königs im Lichte der Purāṇa’s* (Bonn 1959), (2) H. SCHARFE, *The State in Indian Tradition* (Leiden 1989), and (3) B.K. MATILAL’s ‘Moral Dilemmas’ quoted above.

M. Hara

Slaje, Walter (Hrsg.): *Bhāskarakanṭhas Mokṣopāya-Tīkā*. Ein Kommentar in der Tradition der kaschmirischen Yogavāsiṣṭha-Überlieferung. 1. (*Vairāgya*)-*Prakarāṇa*. Unter Mitarbeit von Jutta Valent herausgegeben. [Materialien für eine kritische Ausgabe des Mokṣopāya 3]. (Graz: EWS-Fachverlag, 1996. 192p. (ISBN 3-901525-01-7).

With the present volume, S.’s critical edition of Bhāskarakanṭha’s commentary to the Mokṣopāya (together with the main text as given in the relevant manuscripts) is completed. The other preserved parts, the second *Prakarāṇa* (*Mumukṣuvyavahāra*) and fragments of the third one (*Utpattiprakarāṇa*), have already been published in 1993 and 1995 (see my reviews in WZKS 39 [1995] 269–271 and 40 [1996] 229f.). The title Mokṣopāya (Mop) is current for the Kashmirian version of the text commonly known as the *Yogavāsiṣṭha* (YVās).

The high standard of the earlier volumes has been maintained in the present publication. The text has consistently been edited according to the same principles of transcription and critical notation. For this volume, Mrs. Valent took care of the preliminary transcription and computerizing of the manuscript texts and the preparation of the concordances; the constitution of the critical text and the apparatus was done by S. A final volume will comprise various indices, i.e. a complete *pāda*-index.

That the Mop text is generally superior to the 'Vulgate' tradition of the YVās has been extensively argued by S. in his book 'Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa', published in 1994 (see my review in WZKS 40 (1996) 231–33). Still more textual research is necessary before S.'s hypothesis can be considered definitely proven. In a few cases at least, the YVās version seems to be at least equal, perhaps preferable, to the Mop text: In Mop I 11.11b (≈ YVās I 12.11b), the term *vikrītā* is less applicable than the YVās variant *vikrṣṭā* to the image of the deer misled by a mirage of water in the sky (but note that in the next stanza, *vikrītā* occurs also in the YVās). Another attractive variant in the YVās is *ākhuneva* (I 14.16c) for *āśr eva ja*^o in Mop I 13.16c (slow destruction of human existence by Time; *āśu* contradicted by *śanair* in 16b).

Bhāskarakaṇṭha's Tīkā is intelligent and most valuable (especially because it is free of the peculiarities of the Vulgate tradition) but unfortunately rather concise. He often simply writes *spṛṣṭam* 'it is clear' after a difficult stanza. On places such as I 10.15 or 15.21, we would have welcomed a more substantial explanation of the poet's intention, such as has been ventured by Ānandabodhendra in his commentary on the YVās.

The critical presentation of the text is generally correct and dependable: the very few misprints are easily corrected by the reader. Emendation seems unnecessary in I 21.23b °*edhitā* (a cat), emended to °*endhitā* (but perhaps the latter reading is contained in the non-commented tradition of the Mop). For a translation of *parītātmā* (I 11.6a), I would prefer 'umfaßt' or 'durchdrungen' to "umgekehrt" (p. 22).

The book is a useful step forward in the study of the Mop/YVās tradition. Just like its predecessors, it is fully recommended to interested scholars.

T. Goudriaan

Both, Leo: *Das Kapiśāvadāna und seine Parallelversion im Piṇḍapātrāvadāna*. [Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Bd. 10]. Berlin: Dietrich Reimer, 1995. 307p. öS 1391.– (ISBN 3-496-02556-5).

Die vorliegende Bonner Dissertation aus dem Jahre 1992 behandelt das Kapiśāvadāna (KA), einen vergleichsweise späten buddhistischen 'Sanskrit'-Text aus Nepal. Ein Rahmen für die Festlegung seiner Entstehungszeit ergibt sich aus der ältesten datierten Handschrift ("K5") aus dem Jahre 1797 (s. p. 17) und aus dem im Text verwendeten persischen Lehnwort *kāgad*, das in Indien zuerst am Ende des 14. Jh.s bezeugt ist (s. p. 11; vgl. auch P.K. Gode, Migration of Paper from China to India – A.D. 105–1500 [1944], nachgedruckt in: Studies in Indian Cultural History III, Poona 1969, p. 1–12, bes. p. 7f.). Auf Grund dieses Belegs setzt B. ein Datum "nach 1400" (ib.) an. Da jedoch die älteste Papierhandschrift aus Nepal nach J. TRIER (Ancient Paper of Nepal, Kopenhagen 1972, p. 133) aus dem Jahre 1219 stammt, könnte es sich bei KA VIII 52ab (*likhitvā bhārjapatre vā kāgate vātha akṣaram* /) auch um einen sehr frühen Beleg des Wortes handeln, was B. nicht erwägt. Daher scheint auch eine frühere Entstehungszeit des KA wohl nicht ganz ausgeschlossen. Die Lautgestalt *kāgata*- entspricht der von TRIER (op. cit., p. 59) für das Kathmandu-Tal verzeichneten.

Überliefert ist das KA in 14 sprachlich 'verwilderten' Handschriften (s. p. 15ff.), die alle auf die im Rahmen des 'Nepal-German Manuscript Preservation Project' verfilmte Hs. "K1" zurückgehen, sodaß diese die Textgrund-

lage bildet. Wie im Vorwort (p. 5) festgestellt, ist die Sprache des KA so stark von der Nevārī geprägt, daß die Regeln der Sanskrit-Morphologie weitgehend außer Kraft gesetzt sind. Obwohl das Problem damit richtig erkannt ist, beschränkt sich B. darauf, mit einem Satz auf den schlechten Sachverhalt zu verweisen, daß diese sprachlichen Besonderheiten nicht mit den von B. KOLVER im Svayambhūpurāṇa beobachteten übereinstimmen. Mit dieser Begründung werden diejenigen des KA dann (p. 67ff.) im Anschluß an F. EDGERTONS Grammatik behandelt, wodurch gänzlich verschiedene Dinge zusammengeworfen werden. Trotz J. BROUGHS Ausführungen (BSOAS 16 [1954] 353ff.), die B. durchaus bekannt sind, ist es offensichtlich dennoch notwendig, nochmals zu betonen, daß der Einfluß der (Nevār-)Schreiber auf die Überlieferung auf einer ganz anderen zeitlichen und vor allem sprachlichen Ebene liegt als das Mittellindische im Sanskrit der Buddhisten.

Ein Blick auf den Text, der auch in Nevārī-Fassungen überliefert ist (s. p. 19), macht sofort deutlich, daß eine sorgfältige Beachtung der Nevārī in der Tat für sein Verständnis unausweislich ist und daß man ihn allein mit Hilfe des Sanskrit nicht deuten kann. Schmerzlich vermißt man daher jeden Ansatz einer methodischen Überlegung, wie denn in dieser Lage überhaupt ein Textverständnis erzielt werden kann, wenn man die Beziehung der Wörter im Satz oft erraten muß und wenn der Text selbst vor Merkwürdigkeiten wie "Śāriputra ... setzte die rechte Kniescheibe auf die Erde und begab sich dorthin, wo der Erhabene ... saß" (p. 101 [*śāriputro ... dakṣiṇajānumaṇḍalam prthivyāṃ pariṣṭhāpya yena sa bhagavān ... tenopasaṃkrāmati sma* | (post I 4)]) nicht zurückschreckt. Dieses Beispiel zeigt zugleich einen Ansatzpunkt: Offensichtlich werden formelhafte Wendungen mitunter willkürlich zusammengesetzt, sodaß ein standiger Blick auf die gelaufene Phraseologie buddhistischer Texte nützlich gewesen wäre.

Vermutlich würde auch die Zusammenarbeit mit nepalesischen Gelehrten weiterführen. Vielleicht würden diese beispielsweise sogar zur Aufklärung der rätselhaften Verse KA I 36ff. vom Absturz der Affen und ihrer Verwandlung in Menschen beitragen können. Was bedeutet etwa "der Weg verschwand lautlos auf der linken und rechten (Seite)" (p. 107 [als Übersetzung von KA I 38cd *vāmadakṣiṇayor mārgaṃ vinaśyati nikūjakah* //])? Wie oft, hilft der Kommentar B.s zur Stelle (p. 113) wenig, zudem auch hier mit Querverweisen sehr geizt wurde (vgl. p. 22f. und 51), was nicht eben zur Übersichtlichkeit des Buches beiträgt. Man darf vermuten, daß sich das Verständnis eines Textes dieser Art wohl nur im Lande selbst erschließt, wo er tradiert und vielleicht sogar noch lebendig ist, kaum am Schreibtisch.

Doch auch in anderer Hinsicht ist die Übersetzung nicht immer gelungen. Heißt *avadāna*- wirklich "Gleichnis" (p. 11)? Bedeutet *vittadānāni* (I 11d) "erhaltene Gaben [Besitz]" (p. 103) und nicht vielmehr 'Besitz und Gaben' in dem interessanten Vers, der besagt, daß der Schöpfer den Wesen ihre Lebenszeit, ihre Taten, ihr Wissen, ihren Besitz und ihre Spenden auf die Stirn schreibe (KA I 11 *vidhātṛ likhītā yasya lalāṭe 'kṣaramālikā | āyus karmaṃ ca vidyāṃ ca vittadānāni eva ca* // [p. 102])? Ist *dīpaṃkarabuddhanātha*- (I 28a u.a.) wirklich "Dīpaṃkara, der Herr der Buddhas" (p. 105 u.a.) und nicht vielmehr 'Dīpaṃkara, der Beste unter den Buddhas'? Denn wer sollte als Herr über einen Buddha gebieten können?

Auch die Wortwahl im Deutschen ist oft recht unglücklich: *vanavara*- (I 35a) "Waldbester" (p. 107), *mitrapuruṣa*- (p. 116,2f.) "Freundmensch" (p. 117), *bālyaprajñā*- "mit kindlichem Geisteszuschnitt" (p. 55) usw. Für *pāmsudāna*- wird man doch wohl 'Gabe, die aus Sand/Staub besteht' der "Dreckgabe" (p. 54) B.s

vorziehen. Wie diese Beispiele erahnen lassen, überschreitet die unbeholfene Holprigkeit des Deutschen oft die Grenze des Erträglichen.

Die allgemeine Einleitung enthält neben der Handschriftenbeschreibung und ihrer Bewertung eine Inhaltsangabe (p. 12–15), einen Vergleich mit den verwandten Texten, dem Kavitāvadāna und dem Piṇḍapātrāvadāna (p. 24ff.), ferner eine Untersuchung der Erzählmotive des KA (p. 49ff.). Dabei wird der Begriff des Motivs sehr weitläufig ausgelegt, wenn etwa die im KA erzählte Spende von Früchten an den Buddha Dīpaṃkara ohne Zögern mit der Spende von Honig an den Buddha Gautama gleichgesetzt wird, da in beiden Fällen Affen handeln (p. 51f.). Auch wenn Vollständigkeit in der Erfassung dieser großzügigen Parallelen gar nicht erst angestrebt wird, so ist es doch ein wenig verwunderlich, wenn eine so naheliegende und wertvolle Quelle wie J. L. PANG-LUNGS Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya (Tokyo 1981) nicht herangezogen wird. Denn in diesem Vinaya (s. op. cit., p. 100) wird erzählt, wie ein Affe, nachdem er die Almosenschale des Buddha mit Honig gefüllt hat, durch einen Sturz ins Wasser zu Tode kommt. Diese tibetische Fassung kann gewiß eher eine Brücke zu dem sekundär umgestalteten Vers KA I 38 (p. 106/107 mit n. 59 auf p. 113) – Sturz in einen Brunnen – herstellen als "Hsuan-tsang" (p. 50), der in Nepal kaum bekannt gewesen sein dürfte.

An sich lobenswert ist die Bemühung B.s. auch Bildwerke miteinzubeziehen; doch stellen diese sämtlich die im KA gar nicht vorkommende Honigspende an den Buddha Gautama dar. Ihre Behandlung (p. 52–54) hat damit nur einen sehr undeutlichen Bezug zum Thema der Arbeit.

Als positives Ergebnis bleibt also nur, daß ein bisher unediertes, spätes und in sich gewiß nicht uninteressantes Avadāna bekannt gemacht wird. Neben der Textherstellung bleibt jedoch wenig, das einer Kritik standhält.

O. von Hinüber

Malik, Aditya: *Das Puṣkara-Māhātmya*. Ein religionswissenschaftlicher Beitrag zum Wallfahrtsbegriff in Indien. Erörterung, Text, Übersetzung. [Beiträge zur Südasienforschung, Bd. 155]. Stuttgart: Franz Steiner, 1993. xiii + 413p., 4 Tafeln. DM 146,- (ISBN 3-515-06358-7).

Die vorliegende Arbeit, die 1990 als Dissertation an der Universität Heidelberg eingereicht wurde, besteht aus einer religionswissenschaftlichen Untersuchung des Wallfahrtsortes Puṣkara bei Ajmer (Rajasthan) und einer kritischen Edition und Übersetzung des (dem Padmapurāṇa zugeschriebenen) Puṣkaramāhātmya (PM). Sie leistet einen weiteren Beitrag zur Erschließung der Masse der vorhandenen Sanskrit-Literatur zum Thema 'heiliger Ort' (*tīrtha*-). Die Bedeutung Puṣkaras besteht in der Verbindung zum Kult des einst bedeutenden Gottes Brahmā, die des PM in seinem Versuch einer Verknüpfung von vedischem Opferritual (*yajña*-) mit der Institution des Tīrtha unter Einbeziehung verschiedener, auch volksreligiöser Traditionen.

M. charakterisiert in seiner sehr informativen Einleitung (I. Religionswissenschaftliche Erörterung [p. 7–99]) unterschiedliche Ansätze zur Interpretation von Wallfahrt in Indien (p. 22f.) und entscheidet sich – der Vielschichtigkeit des Textes entsprechend – für einen "‘pluralistischen’ Ansatz" (p. 31), der religiöse, literarische, historisch-politische, sektarische und soziale Aspekte einbezieht. Dadurch gelingt dem Autor eine ausgewogene Darstellung.

Die Textedition (II [p. 101–259]) des PM, das je nach Handschrift zwischen 953 und 971 Ślokas umfaßt (p. 115–214 in schönen Devanāgarī-Typen

gedruckt, während im unter dem Titel "Varianten" zu einem eigenen Kapitel zusammengefaßten *apparatus criticus* [p. 215–259] wieder die Standardumschrift zur Anwendung kommt), basiert auf vier Manuskripten aus dem 18. und 19. Jh. (s. p. 108ff.) und einer populären Pilgerausgabe (Sanskrit-Hindi) in *pothi*-Form. Ob weitere Handschriften des Textes existieren, wird nicht mitgeteilt. Der New Catalogus Catalogorum (Vol. XII, ed. N. VEEZHINATHAN et al. Madras 1988, p. 156f.) nennt jedenfalls eine größere Zahl von Manuskripten und zwei unkritisch gedruckte Ausgaben. Allerdings ist nicht klar, ob es sich um das obige Māhātmya handelt oder um einen anderen Text gleichen Namens, der auch unter dem Namen Padmapurāṇasamuccaya (s. p. 104–106) bekannt ist. Der "Stammbaum" der vier benutzten Handschriften (p. 111) ist nicht überzeugend; es hätte weiteren Handschriftenmaterials bedurft, durch das sich sicher auch manches Problem beim Verständnis des Textes gelöst hätte.

Die im allgemeinen wortgetreue Übersetzung (III [p. 261–349]) weist gelegentlich Flüchtighkeitsfehler wie ausgelassene Versteile (z.B. I 2cd.4cd [p. 263] oder II 52ab [p. 270]) und Ungenauigkeiten bei den Versangaben (z.B. im Falle von II 52–53 [p. 270] oder V 8–9 [p. 279], 19–20 [p. 280] bzw. 33–36 [p. 281]) auf. Fehlübersetzungen finden sich etwa in II 18 (p. 267, wo es in Übereinstimmung mit II 41 heißen muß: '... Sorge durch Zerstörung oder Unfruchtbarkeit des Tīrtha dafür, daß man ... den Ahnen wie zuvor die durch das Opfer entstandene Befriedigung gewahrt') oder V 41a (wo "Als Indra diese (junge Frau) nun gesehen hatte, (fragte er sie:)" [p. 281] für korrektes 'Indra fragte sie:' eingetreten ist). *koṭi*- ('zehn Millionen') wird durchgängig als "Milliarde(n)" (zuerst in I 3a [p. 263]) übersetzt. In I 11 bietet sich mit Bezug auf III 9c die Übersetzung 'Ausdehnung' für *pramāṇa*- (in Pāda d) an. Dem Ausdruck *yajñopavītamātrāṇi* (II 30a.75c) liegt offenbar das Bild zugrunde, daß die zahlreichen Tīrthas aneinandergereiht zusammen eine heilige Schnur bilden.

Bei der Bibliographie (p. 359ff.) stört, daß bei Aufsätzen aus Sammelwerken und Festschriften die Seitenangaben fehlen. Der Index (p. 389–396), bei dem irrtümlicherweise überall das retroflexe "ṣṣ" an die Stelle des palatalen ṣ getreten ist, wäre noch nützlicher gewesen, wenn er den Text der Übersetzung einbezogen hätte.

Trotz dieser Mängel, die durch größere Sorgfalt bei Übersetzung und Korrektur leicht zu vermeiden gewesen waren, ist die Arbeit ein nützlicher Beitrag zur Erschließung der indischen Wallfahrtsliteratur.

G. Buhnemann

Wujastyk, Dominik: *Metarules of Pāṇinian Grammar. The Vyādīyaparibhāṣāvṛtti* Critically Edited with Translation and Commentary I–II. [Groningen Oriental Studies, Vol. V]. Groningen: Egbert Forsten, 1993. xxiv + 96 p. & xxxi + 304p. Hfl. 110,- (ISBN 90-6980-034-9).

Wujastyk's work offers in volume I a careful critical edition of Vyādī's Paribhāṣāvṛtti based on four manuscripts and in vol. II an annotated translation. It is laudable that W. has taken note of the (regional [?]) *sandhi* forms in the manuscripts that are at variance with the 'normalized' forms found in most printed texts. Each volume has a detailed introduction, one explaining the constitution of the text, the other placing the author(s) Vyādī in a historical context. It becomes clear that the author cannot be the Vyādī quoted in

the Mahābhāṣya, since he relies on and even quotes this text. But W. has also made a good case that this Paribhāṣāvṛtti must be fairly old, being the first of the many monographs on the metarules – at least of those that still exist.

Even though Vyāḍi heavily relies on the Mahābhāṣya, he often goes his own way, not always to his advantage. It is remarkable that Vyāḍi rejects *paribhāṣā* 2 after a long and involved discussion – a rule that was evidently accepted both by Kātyāyana and Patañjali (see II/31)! His argumentation and the relatively short list of metarules contrast with the later works, displaying at the same time links with the Kātantra and Candragomin, e.g. *paribhāṣās* 43 and 44 (note also II/83f. and 270). He displays that freewheeling style of speculative interpretation of Pāṇini's grammar that Bhartṛhari so sharply criticized in Vākyapadīya (ed. W. RAU) II 484, searching for intimations of metarules beyond those mentioned in the Mahābhāṣya (*paribhāṣās* 82 and 84). He seems to refer occasionally to other authors in the Pāṇinian tradition that are now lost. Patañjali often declares that Pāṇini's formulation 'causes (us) to understand' (*jñāpayati*) that a certain metarule exists; Vyāḍi instead asks twice: *kiṃ kṛtaṃ bhavati* 'What is accomplished?', and answers: ... *iti paribhāṣā kartavyā bhavati* (I: 21f. [= I/2.13f.]), or just quotes *paribhāṣā* 7, as if the establishment of metarules were Pāṇini's goal. In the same Vṛtti *ad paribhāṣā* I (: 5f. [= I/1.13f.]) he even declares that Pāṇini reads °*rāja*° in VIII 2,36 'in order to establish this *paribhāṣā*' (*asyāḥ paribhāṣāyāḥ prasiddhyartham*).

W. should be complimented for his effort to give a close yet idiomatic translation, but some of his renderings should be reconsidered:

varṇa is certainly not "letter" (II/11 and often) but 'sound', as the whole Pāṇinian tradition is based on the spoken (and heard) language not on written texts. — "are understood" (II/49) / "is mentioned, mentioning" (II/3 & 132 [besides "include(s)" for *grhṇāti* in *paribhāṣā* 27], et al.) is too weak for *grahana*, *grhyate*. — The translation "(the teacher) observes / is observing" (II/132 & 215 [et al.]) for (*ācāryaḥ*) *paśyati* is ambiguous, since 'observe' can mean 'making a comment'; 'sees' is clearer.

The two volumes are beautifully produced with the help of a computer, and the Devanāgarī font rivals the best traditional printing. It is a pity that vol. II is marred with an unusual number of typographical errors, some quite annoying, so when whole parts of a sentence are missing (as in the last paragraphs of p. 49 and 240) or a 'not' (p. 70 middle). The author has gathered a prodigious amount of relevant data on the history of the metarules that will make future research on the development of the Indian Pāṇini interpretation so much easier, and in his interpretation we get a glimpse into the dark period of this interpretation before Candragomin and Bhartṛhari.

H. Scharf

Scharf, Peter M.: *The Denotation of Generic Terms in Ancient Indian Philosophy: Grammar, Nyāya, and Mīmāṃsā*. [Transactions of the American Philosophical Society, Vol. 86, Pt. 3]. Philadelphia: American Philosophical Society, 1996. x + 336p. \$ 25,- (ISBN 0-87169-863-3).

Issues in the field of 'semantics' are of pervasive importance in the philosophical literature of the Sanskrit tradition, from the early beginnings to modern times (cf. my contribution on 'The Sanskrit Tradition', in: W. VAN BEKKUM et al., *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions*).

Amsterdam – Philadelphia 1997, p. 51–145); yet, they have so far not received the sustained scholarly attention they deserve. The present study, a revision of a 1990 dissertation at the university of Pennsylvania, is a welcome contribution to one of such issues, namely: ‘What does a word mean?’ or, more precisely (in the author’s formulation): ‘what does a generic term (common noun) denote, an individual object or a generic property?’.

The main body of S.’s study consists of three parts of unequal length: one devoted to Grammar (p. 121–149), one to Nyāya (p. 151–193), and one to Mīmāṃsā (p. 195–288). This is preceded by an “Introduction” (p. 1–20) and followed by a “General Conclusion” (p. 289–295).

The ‘pièce de résistance’ in the book is the Grammar-part, in which the author analyses Patañjali’s discussion *ad* Pāṇini 1.2.58 and 64, and other relevant passages in the Mahābhāṣya (Mbh.), e.g. in the Paspasāhnika. Patañjali concludes that a generic term denotes both a generic property (*jāti*, *ākṛti*) and an individual substance (*dravya*), while the speaker’s intention determines which is principal (p. 87–89). That the author has studied under George Cardona shows in the care and precision with which the translations of Mbh. 1.2.58 (p. 91–97) and of most of Mbh. 1.2.64 (p. 99–149) are done, in the detailed discussions of problematic points, and in the analyses of the Pāṇinian derivation (*prakriyā*) of words wherever required therein. It also shows in some choices in translation, such as the rendering of *vā* in Pāṇini’s Sūtras with a simple “optionally” (p. 115n. 33 [later also p. 179n. 22]) in spite of P. KIPARSKY’s epoch-making study (Pāṇini as a Variationist, Poona 1980[79]) in which it is argued that it originally meant ‘preferably’ in contradistinction to *vibhāṣā* ‘preferably not’ and *anyatarasyām* ‘optionally’. The author could have referred briefly to the controversy.

More deplorable is that S. only rarely enters into discussion with an earlier excellent translator of these passages (into French), namely P.-S. FILLIOZAT. On some points I would still prefer the translation of the latter: *guṇaviśeṣānityatvād* in Mbh. 1.2.64.53 (: 1/246,9), e.g., is better translated as “en raison de l’impermanence du désir de signifier les propriétés” (Le Mahābhāṣya de Patañjali avec le Pradīpa de Kaiyaṭa et l’Uddyota de Nāgeśa. [Vol. IV:] Adhyāya 1, Pāda 2. Pondichéry 1980, p. 360) than as “because a speaker’s intention of a quality is not innate” (p. 140). S.’s rendering of Vārttika 2 *ad* Pāṇini 1.2.58 (p. 92) is enigmatic; positively wrong (probably by mistake) is his translation of *ādeśa* in this Vārttika not as ‘substitution’ (cf. FILLIOZAT’s “substitut” [op. cit., p. 237]) but as “extension” (which would have been *atideśa* [occurring in the next Vārttika]). In general, however, S.’s translations are reliable, and their value is enhanced by the detailed analysis of the arguments which precede them.

Compared to the Mbh.-sections, the relevant passages in the Nyāyasūtra (NS) and -bhāṣya receive a less thorough treatment. As in the Grammar-part, the author focusses on a limited number of Sūtras, viz. NS 2.2.56–67 (in the problematic numbering of the edition used by S.: “Gautama 2.2.58–69 Translation” [p. 173–193]). But the author does not penetrate as deeply in the NS as he did into the Mbh., and fails to uncover some of the cross-links between the discussion in these Sūtras and other relevant sections in NS. Thus, the section elaborating *śabda* as a means of valid knowledge (NS 2.1.47–66), to which S. refers only very briefly on p. 152, contains a counterargument to the thesis of the existence of a relation between word and thing (2.1.51), which clearly presupposes only the individual thing, and not the generic property, as the *denotatum* of the word (*pūraṇapradāhapāṇanānupalabdheś ca sambandh-*

ābhāvaḥ | 'and there is no relation because you don't perceive ... burning [of the mouth] ... [if someone says .. "fire" ...]'). Does this Sūtra belong to the same historical layer as the Sūtras in NS 2.2 which defend the more sophisticated thesis of three *denotata* of the word: *jāti*, *ākṛti* (here: 'shape'), and *vyakti* ('individual')? With his easy statement in the Introduction (p. 4): "right from the beginning, it [sc. Nyāya] is concerned with questions of language and meaning", the author seems to have prevented himself from perceiving such textological problems which justly have received much attention in the Nyāya studies of scholars like VIDYABHUSANA, RUBEN, TUCCI, OBERHAMMER, and most recently A. MEUTHRATH (Untersuchungen zur Kompositionsgeschichte der Nyāyasūtras. Würzburg 1996).

The third part gives an elaborate discussion of the Mīmāṃsā-arguments on the thing denoted by a generic term. The translations it contains of Mīmāṃsāsūtra (MS) 1.1.5 and of selections from Śabara's Bhāṣya thereon (p. 269–271), as well as of MS 1.3.30–35 with (most of) its Bhāṣya (p. 273–288), are often an improvement on the most currently available translation of GANGANATHA JHA. I will desist here from discussing the strong and weak points of this part in detail (among the latter: a too brief reference on p. 197 [n. 6] to Prabhākara whose *anvīṭābhīdhāna* theory on the meaning of the sentence has stronger roots in early Mīmāṃsā than apparently recognized by the author), and mention instead a larger issue which arises from the discussions in S.'s book as a whole:

While the grammarians' conclusion is not so difficult to be reconciled with the one reached in Nyāya, there is a strong discrepancy with the conclusion arrived at in Mīmāṃsā, i.e. that only the *ākṛti* is to be accepted as the thing directly denoted by a generic term. In his concluding statements (p. 289ff.), S. seems to feel somewhat uneasy regarding this conclusion which would invalidate the one reached by the grammarians (with whom the author clearly has the strongest affinity). Or wouldn't it? S. gives a clear formulation of his position in JIP 21 (1993) 1–10. Accordingly, the view favored by the Pāṇinians (and many Naiyāyikas) that a generic term denotes both a class property and an individual has not been defeated; Śabara's arguments are not compelling but based on "favoring one impossibility over another" (JIP 21, p. 8). To understand why Śabara and the Mīmāṃsakas in general "favored one impossibility" to arrive at the view that generic terms primarily denote just the generic property, one may have to do something in addition to analysing in detail the philosophers' arguments as S. did so excellently: to take into account the Mīmāṃsakas' other philosophical choices and their commitments within their intellectual enterprise as exegetes of the Vedas, i.e. of bodies of prescriptive sentences with universal or at least 'repeatable' validity, as compared to the grammarians with their relatively stronger interest in the language of daily life, full of statements depending on unique contexts and intentions.

In spite of some points open for criticism, S.'s book is a definite advance over its main predecessor, the pioneering work of M. BIARDEAU (1964) which, however, had a wider scope as it paid much attention to Bhartṛhari's work in addition to the sources studied by S.

Oetke, Klaus: *Studies on the Doctrine of Trairūpya*. [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 33]. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien der Universität, 1994. 144p. öS 200,-.

The tools of modern logic can help the researcher in certain cases to remove ambiguities from the interpretation of ancient Indian texts on logic. Fundamentally they do so in the following manner: A certain formulation – say a definition – allows of various different interpretations, which can be distinguished and enumerated with the help of modern logical notation. This in itself does not tell us which of the different interpretations was intended by the author of the definition concerned, nor does it prove that he was aware of the distinctions thus introduced. It is, however, conceivable that, in spite of the ambiguous formulation, he thought of one interpretation in particular, or at least that he did not intend certain other interpretations which are yet not excluded by the formulation at stake. This preference for one particular interpretation, or the refusal of certain others, may become clear in other passages of the same work, where the definition concerned is applied in a manner which is inconsistent with certain possible interpretations, and makes only sense on the assumption that the author intended his definition to be interpreted in a specific manner. In such cases the logical analysis of the definition concerned may help the historian to reach a better understanding of its meaning as intended by the author. Such results, if and where obtained, justify the use of the extraneous tools provided by modern logic. Without such results their use is pedantic and without use, at least for the philologist.

No such results appear to be obtained in the book under review. Indeed, its author justifies his method in an altogether different manner. He bases it on the “maxim of exploring in a systematical manner the totality of possible alternatives relative to some set of criteria” (p. 3). He admits that this may be of no use for the historian, but this does not discourage him. He rather advocates “the view that the aims and functions of Oriental studies are not *exhausted* by the task of retrieving ancient documents and the *rediscovery* of thoughts and ideas” (p. 6). What then are the aims and functions of Oriental Studies? Here is the reply: “Our contention is that investigations of foreign cultural traditions also serve the purpose of enriching *our* perspectives with regard to particular subject-matters, and possibly Oriental Studies could even aim at the still more ambitious objective of providing us with entirely new outlooks of history and society as well as conceptions of life. However, there would not be the slightest chance of fulfilling any of the more ambitious purposes, if the objective of studying documents of foreign cultures is artificially restricted to reconstruction and at best rediscovery.” (ib.).

This and more is stated in the “Preliminary Remarks” (p. 3–7). It becomes clear that the “rediscovery of thoughts and ideas” is not a priority of this book. It cannot be the task of the present reviewer to evaluate to what extent the book contributes to Oe.’s “ambitious objective” cited above, or to any other ambitious objective for that matter. The humble philologist, who is interested in the rediscovery of thoughts and ideas, will find little in it that could help him. He may even wonder why such a book, in which Indian texts are hardly more than a pretext to develop new ideas of a philosophical (?) nature, is published in a series devoted to Tibetan and Buddhist Studies, and why it should be reviewed in an Indological journal – unless, of course, he is willing to redefine Oriental and Indological Studies in the way proposed in this book.

J. Bronkhorst

- Fox, Douglas A.: *Dispelling Illusion*. Gaudapāda's "Alātaśānti" with an Introduction. [SUNY Series in Religious Studies]. Albany: State University of New York Press, 1993. xii + 146p. \$ 19,95 (ISBN 0-7914-1502-3).
- Isayeva, Natalia: *From Early Vedānta to Kashmir Shaivism*. Gaudapada, Bhartṛhari, and Abhinavagupta. [SUNY Series in Religious Studies]. Ib. 1995. x + 197p. \$ 16,95 (ISBN 0-7914-2450-2).

Die Beschäftigung mit einem für die Geschichte des vedāntischen Advaita zentralen Text, den sog. Kārikās des 'Gaudapāda' (G.), erfreut sich in jüngster Zeit [vgl. Ch. Bouy in WZKS 41 (1997) 119–158] zunehmender und damit grundsätzlich auch begrüßenswerter Beliebtheit. Begrüßenswert, weil uns mit diesem Werk eine Quelle für das so spärlich dokumentierte, frühe Advaita-Philosophieren vor Śaṅkara an die Hand gegeben ist. Jede historisch sinnvolle Auseinandersetzung mit den Kārikās erfordert somit auch und vor allem, daß zwischen den Kārikās selbst und der späteren, durch Śaṅkaras Kommentar begründeten exegetischen Tradition der Werkauslegung unterschieden oder zumindest zu unterscheiden versucht wird. Indessen wird die erstaunenswerte Unbekümmertheit befremden, mit der in manchen Büchern die Annäherung an das Advaita G.s gewagt wird, ohne daß z.B. über die grundlegende historische Problematik einer möglichen textlich-exegetischen Weiterentwicklung innerhalb einzelner philosophischer Traditionen ein hinreichendes Bewußtsein zu erkennen gegeben wird.

So arbeitet Douglas A. Fox ausschließlich mit der Textausgabe von R.D. KARMAKAR (1953). Schon damit wird dem gegenwärtigen Forschungsstand nicht Rechnung getragen. Denn KARMAKAR gibt den Text bekanntlich 'partiell' im Sinne der Exegese Śaṅkaras und der von diesem begründeten Schule wieder. Seine Edition richtete sich erklärtermaßen gegen die Ausgabe von V. BHATTACHARYA (1943 [repr. 1989 mit einem Vorwort von CH. LINDNER]), der buddhistische Konnotationen in den meisten Fällen überzeugend, aber jedenfalls stets deutlich genug sichtbar machte. Nicht nur allein deshalb werden durch F.s Arbeit längst erledigt geglaubte Mißverständnisse der indologischen Forschung erneut verbreitet. Denn darüber hinaus ist in seinem Buch weiterhin naiv von *āraṇyakas* als "forest books" (!) die Rede, verfaßt von "a class of thinkers, often men who had retired to the quiet of forest places, who began to teach ideas" (p. 11), also ganz so, als hätte J.F. SPROCKHOFF (in WZKS 25 [1981], 28 [1984] & 35 [1991]) seine Untersuchungsergebnisse nie bekanntgemacht. Der Unterschied zwischen der Prosa der Māṇḍūkya-Upaniṣad und den in Śloken gehaltenen Kārikās wird als der zwischen Prosa und Dichtkunst ("poetry") bestimmt (p. 46), G.s Text demzufolge unbeirrt als "poetry" klassifiziert, was darauf schließen läßt, daß nach F.s Dafürhalten das Charakteristikum indischer Kunstdichtung im Gebrauch gebundener Rede liege.

Abstraktionsgrad und Stil spiegeln sich in folgenden Zitaten aus F.s Buch. Über die Person G.s: "Gaudapāda ... felt that he had truly understood all that really mattered in Indian thought – orthodox or heterodox" (p. 20). Und weil dies so gewußt wird, "Now we must turn to the man himself" (ib.). Dennoch, Historisches mag sich zuweilen auch ein wenig im geheimnisvollen Dunkel der Vergangenheit verlieren. Da kann es hilfreich sein, Lewis Carroll gelesen zu haben: "The more we probe, the more Gaudapāda imitates the Cheshire Cat – dissolving before our eyes with only an enchanted smile remaining, perhaps of derision" (p. 4); was Wunder, daß die "cat smiles again" (p. 5). Auch die Lehrer-Schüler Beziehung zwischen G. und Śaṅkara wird mißverständlich klar, wenn man sich vor Augen führt: "... (as one might say 'I studied philoso-

phy with Professor X, and, as you know, Hegel was his master')? Yes. Quite possible. Then we may consign Gauḍapāda to the fifth century." (ib.). Fein. Sicherlich erleichtert es auch zu wissen, daß Probleme an altindischen High Schools auch nicht anders als an amerikanischen erörtert wurden: "Precisely! said the Ājīvikas" (p. 16): "Test the perception, said various schools. ... Ah, but is not the perception ..." (p. 18; vgl. auch p. 54). Wissenschaftliche Arbeiten pflegen den aktuellen Forschungsstand ("recent scholarship") darzustellen. Selbstverständlich weiß das auch F. (p. 21): ob G. als buddhistisch beeinflusst anzusehen wäre – "Surendranath Dasgupta says Yes; T.M.P. Mahadevan says No; Sarvepalli Radhakrishnan says Maybe; Vidhushekara Bhattacharya says he was a Vedāntin in loyalty, but what he actually taught was Buddhism" usw. Wissenschaftliche Werke lösen zuweilen Probleme. Auch diese Tatsache ist F. nicht unbekannt geblieben: "Gauḍapāda borrowed a logical method, some terminology, and at least some facets of the Mādhyamikan vision. But he preferred Vedic and Upaniṣadic rootage for his life [!] and thought, ..." (p. 32) – "Is Gauḍapāda, then, a Vijñānavāda Buddhist? I think not." (p. 34). Solcherart über die Persönlichkeit des G., die Textgeschichte und den Forschungsstand aufgeklärt und für Kommendes präpariert, wird der Leser nunmehr angehalten, gemeinsam mit F. über den Text selbst zu rätseln. Denn wissenschaftliche Werke pflegen mitunter der Philologie, was F. ebenfalls nicht entgangen ist. Das Rätsel etwa, weshalb der Wachzustand (Laut *a* aus *a-u-m*) mit dem rechten Auge assoziiert wurde, findet seine tentative Antwort in dem bemerkenswerten Satz (p. 52): "Perhaps the right eye was thought by Gauḍapāda to be naturally the stronger of the two, ...". In Weiterführung des Arguments stünde danach zu befürchten, daß F. seine Arbeit unter Zuhilfenahme nur des linken Auges durchgeführt habe. Wer daran zweifelt, wird spätestens dann, wenn er wie der Rezensent auf p. 57 auch noch die Behauptung ertragen mußte, daß *samādhi* – "is derived from a root, '*dhi*' [*sic*!] which means mind or intellect, and with the addition of '*sam*' and '*a*' [*sic*!] becomes 'comprehensive' intellect", dieses Buch mehr als nur verdrossen beiseite legen.

Was die Arbeit von Frau Isayeva angeht, so hat die Verfasserin sich am Original versucht und dabei den Grammatiker und Sprachphilosophen Bharṭṛhari mit folgender Übersetzung (von Vākyapadīya [ed. W. Rau] I 131: *na so 'sti pratyayo loke yah śabdānugamād ṛte | anuviddham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāṣate* [!]) beleidigt: "Within this world order (*ṛte*) [!] there is no idea which cannot assume the form of the word; Every kind of knowledge shines forth, being as if permeated by the word" (p. 115). Weshalb dann einen G. schonen? "The 'Conscious' one is established as being identical with the essence of the letter 'm'. Since both of them provide a common measure [for all other states] and both are equally capable of swallowing up [the preceding states]." (p. 28 [für GK I 21: *makārabhāve prājñasya mānasāmānyam utkaṣam | mātrāsanypratipattau tu layasāmānyam eva ca* [!])). Damit nicht genug: "Just as something is seen in a dream or in an illusion" (p. 41 [für GK II 31a: *svapnamāye yathā drṣṭe* (Dual)]) oder "This [*ātman*] is posited together with unreal existing things, but it can also be posited without them. The existing things, however, are [invariably] posited together with this non-dual [*ātman*]; that is why non-duality is so auspicious." (p. 46 [für GK II 33: *bhāvair a-sadbhir evāyam adrayeṇa ca kalpitāḥ | bhāvā apy adrayeṇaiva tasmād advayaṭā śivā* [!])). Soviel zum Niveau der Übersetzungen in diesem Buch.

"At this crucial moment one certainly feels a bit cheated" – diesen Worten Frau Isayevas (p. 36) ist nichts hinzuzufügen. Der Rezensent möchte sie allerdings an den Herausgeber der 'SUNY Series in Religious Studies' gerich-

tet wissen, der seine Verantwortung entweder nicht wahrgenommen oder nicht erkannt hatte, wie sehr die Verfasserin von ihren Quellen überfordert war und wie gründlich philosophiegeschichtliche Hintergründe und Implikationen wiederholt mißverstanden wurden. Man vermißt ja auch die tatsächliche Rezeption der wirklich relevanten Sekundärliteratur. In Summe, wie im Falle von F., ein deutlicher Rückschritt hinter bisher Erreichtes. Handelt es sich dort erkennbar um den Versuch, sich einer Leserschaft unter dem Niveau von B.A.-Studenten anzupreisen und dabei der fortschreitenden Infantilisierung unserer Cartoon-Gesellschaft weiter Vorschub zu leisten, wird hier dem wissenschaftlichen Markt schlecht angelesenes und kaum verdautes Halbwissen als Buch zum Kauf angeboten, dessen Titel ein Desiderat und damit willkommenen Absatz verheißt. Wenn 'Publish or perish!' zum neuen Motto auch der indologischen Wissenschaft werden soll, dann lieber doch die zweite Alternative!

W. Slaje

Gohler, Lars: *Wort und Text bei Kumāṛila Bhaṭṭa*. Studie zur mittelalterlichen indischen Sprachphilosophie und Hermeneutik. [Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie, Bd. 468]. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1995. 243p. oS 467,- (ISSN 0721-3417 / ISBN 3-631-48821-1).

Gegenstand der hier anzuzeigenden Arbeit ist die Sprachphilosophie bei Kumāṛilabhaṭṭa (K.). G.s Studie besteht aus einer "Einleitung" (p. 5–17), den "Schlußbemerkungen" (p. 217–231), einer Literaturliste (p. 233–243) und fünf Kapiteln. Während die ersten beiden von ihnen, nml. "1. Die Vorgeschichte: sprachphilosophische und textexegetische Überlegungen bis zu Kumāṛila" (p. 19–67) und "2. Der philosophische Rahmen" (p. 69–95) einen einführenden Charakter haben, beschäftigen sich die darauf folgenden Kapitel (3) "Die Sprachphilosophie von Kumāṛila Bhaṭṭa" (p. 97–152) und (4) "Grundmuster der Text- und Rituallexegese" (p. 153–186) mit dem eigentlichen Anliegen der Studie. Das letzte Kapitel (5) trägt den Titel "Die Mīmāṃsā und vergleichbare westliche sprachphilosophische und hermeneutische Ideen" (p. 187–215).

G.s Ausführungen sind in einer verständlichen und flüssigen Sprache abgefaßt und erheben den Anspruch, zu neuen Ansätzen im Verständnis der Sprachphilosophie K.s gelangt zu sein, was "vor allem auf die umfassende Auswertung des Tantravārttika zurückzuführen" (p. 16) wäre. Dieser Anspruch ist jedoch zu hoch gegriffen: sind doch selbst G.s 'Korrekturen' an den Ergebnissen früherer Arbeiten über die Mīmāṃsā, einschließlich der FRAUWALLNERS, bloß marginal und nicht ausreichend abgesichert (vgl. z.B. 36, 38f., 53, 84n. 20, 100, 102, 105n. 15, 149n. 110 und 217n. 1). Nur in zwei Fällen geht es um wichtige Themen, nml. um Svarga bzw. Mokṣa einer- und um die Kategorie der 'Besonderheit' andererseits, wobei sich G.s Kritik im ersten Fall gegen F.X. D'SA und im zweiten auch gegen E. FRAUWALLNER richtet: D'SA hatte gegen die herrschende Meinung, daß die Idee der Erlösung dem alten Mīmāṃsā-System von sich aus fremd sei, auf Grund zahlreicher Textstellen des Śābarabhāṣya überzeugend dahingehend argumentiert, daß der Dharma-Begriff ohne einen engen Zusammenhang mit der Erlösung (*nir-śreyasa-*) nicht erklärt werden kann (Śabdaprāmāṇyam in Śabara und Kumāṛila. Vienna 1980, p. 42ff.). G. setzt sich nun weder mit den Argumenten D'SAs auseinander noch untersucht er die einschlägigen Stellen zur Erlösungslehre Kumāṛilas, nml. Śloka-vārttika (ŚV), Saṃbandhākṣepaparihāra 102–111 und

Tantravārttika (TV) *ad* Mīmāṃsāsūtra (MS) I 3.27 (: II/227,11–228,20 [ed. Poona 1970]), auf die bereits GĀṄGANĀTHA JHA (Pūrva-Mīmāṃsā in its Sources. Benares 1942, p. 37–39) aufmerksam gemacht hatte. Überraschend ist daher, daß G. dennoch behaupten kann, daß das TV nur die Idee des Svarga kennt, nicht aber die der Erlösung bzw. daß “Kumārila ... der Untersuchung des ‘höchsten Ziels’ auffallend wenig Aufmerksamkeit” widmet (p. 86). Daß diese Meinung unhaltbar ist, hat meine kürzlich erschienene Arbeit (Die Idee der Erlösung bei Kumārila-bhaṭṭa. WZKS 38 [1994] 451–484) hinreichend gezeigt.

Auch der zweite Kritikpunkt G.s: “Dafür, daß Kumārila die Kategorie ‘Besonderheit’ ablehnt, wie Frauwallner Geschichte II, 153 und D’Sa 157 meinen, habe ich in den Texten keine Bestätigung gefunden” (p. 112), geht ins Leere. G. hat FRAUWALLNER und D’Sa hier gründlich mißverstanden. Die beiden Autoren stellen a.a.O. ganz im Sinne des ŚV, Ākṛtīvāda IIcd (*tena nātyantabhedo ‘pi syāt sāmānyaviśeṣayoh //*) eindeutig fest, daß die Gemeinsamkeit (*sāmānya*-) mit der Besonderheit (*viśeṣa*-) untrennbar verbunden und daher in den Einzeldingen ein doppeltes Wesen vereinigt ist, insofern dasselbe Ding, in verschiedener Hinsicht betrachtet, bald als gleichartig, bald als verschiedenartig erscheint.

Zu bemängeln wäre auch, daß G. die grundlegenden Textstellen meistens in Paraphrase wiedergibt, was zu Mißinterpretationen führt, wie bei der Deutung des Svarga-Begriffs zu beobachten ist. Dort, wo G. die Texte übersetzt, ist die Wiedergabe sehr oft ungenau. So übersetzt G. z.B. im Zusammenhang mit der Besprechung der Besonderheit *yo ‘rthaḥ sāmānyasya viśeṣāṇām cāśrayaḥ sā vyaktir iti* (TV II/238,24) wie folgt: “Das Einzelne ist dasjenige, welches Gegenstand des Allgemeinen ist und von den Besonderheiten abhängt” (p. 111). Gemeint ist aber: ‘Das Einzelding ist jener Gegenstand, der Träger bzw. das Substrat der Gemeinsamkeit und der Besonderheiten ist’. Ähnlich falsch ist G.s Übersetzung von MS II 1.46 (*arthaikatvād ekaṃ vākyaṃ sākāṅkṣaṃ ced vibhāge syāt*): “Ein Satz (ist eine Reihe von Sorten, die) eine Idee (einen Gegenstand haben? – arthaika) ausdrücken, und die geteilt genommen, unvollständig wären” (p. 41). Dieses Sūtra muß vielmehr folgendermaßen wiedergegeben werden: ‘Ein Satz ist eine Einheit, weil er einem einzigen Zweck dient. Im Falle einer Teilung würde er einer Ergänzung bedürfen.’ (vgl. E. FRAUWALLNER, Nachgelassene Werke I hrsg. von E. STEINKELLNER. Wien 1984, p. 104f.).

Ein weiterer Kritikpunkt, der hier anzuschließen wäre, ist G.s vereinfachende bzw. irreführende Darstellung des Veda und seiner Teile, ohne dabei auf seine hierarchische Ordnung Rücksicht zu nehmen. So heißt es etwa (p. 19): “Nach indischer Auffassung enthält er Brāhmaṇas (rituelle Weisungen), Mantras (gesungene und gesprochene Zitate, zumeist aus den älteren Teilen) und Arthavādas ...”. In den indischen Quellen beginnt aber der vedische Kanon mit den Mantras, gefolgt von den Brāhmaṇas: *mantrabrāhmaṇe yajñasya pramāṇam* |30| *mantrabrāhmaṇayor vedanām adheyam* |31| *karmacodanā brāhmaṇāni* |32| *brāhmaṇaśeṣo ‘rthavādo nindā praśaṃsā parakṛtiḥ purākalpaś ca* |33| (Āpastambaśrautasūtra XXIV 1.30–33). In diesem Sinne ordnet auch K. die Brāhmaṇas den Mantras unter: *brāhmaṇakramo mantrakramena* |*bādhyate*| (TV IV/269,1).

Druckfehler konnte ich nur ganz wenige finden: “prakriābhedair” (p. 58) st. *prakriyā*°; “Schmidthausen” (p. 87) st. SCHMITHAUSEN; “Kumarila” (p. 93,6 & 129,18) st. Kumārila; “Kāmaśīla” bzw. “Kamaśīla” (p. 149,11/23) st. Kamalaś°. Weit gravierender hingegen ist die Verwechslung des bekannten

japanischen Indologen Prof. Minoru Hara mit einer Frau (p. 37): "In ihrer Untersuchung ... kommt Minou [*sic!*] Hara ..." (*item* p. 32 und 236).

Angesichts dieser und vieler anderer Schwächen, die unterschiedlich in den einzelnen Kapiteln zum Vorschein kommen, ohne daß sie in dieser kurzen Anzeige näher besprochen werden konnten, wäre anzuzweifeln, daß G.s Studie eine ausreichende Basis für den Vergleich zwischen der Sprachphilosophie der Mīmāṃsā und der westlichen Systeme, den G. im letzten Kapitel anstellt, bilden kann.

R. Mesquita

Bilimoria, Puruṣottama: *Śabdapramāṇa: Word and Knowledge. A Doctrine in Mīmāṃsā-Nyāya Philosophy* (with reference to Advaita Vedānta-paribhāṣā 'Āgama' [*sic!*]). Towards a Framework for Śruti-prāmāṇya. [Studies of Classical India, Vol. 10]. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988. xvi + 383p. Hfl. 225.- / \$ 124.- (ISBN 90-277-2675-2).

Hatten sich LeserInnen mit diesem Werk eine umfassende Darstellung des Erkenntnismittels Sprache in der indischen Philosophie erwartet, werden sie in der Einleitung eines anderen belehrt: das Ziel ist vielmehr "to make sense of the theoretical basis of the 'doctrine of the word', and to consider whether *śabdapramāṇa*, so understood, is a philosophically sound thesis" (p. 1). Und dies gelingt dem Autor offenbar dadurch, daß er die philosophischen Konzepte gleichsam in die heutige Sprache übersetzt und unter Verwendung der ihm sinnvoll erscheinenden Standpunkte der verschiedenen Schulen etwa im Fall des Wortes zu einer eigenen "integrated definition" (p. 68) gelangt (vgl. auch p. 63 ["We shall develop this view, by combining the 'letter' of Mīmāṃsā with the 'morphemic' element (*pada*) of Nyāya which together lean towards the *sphoṭa* of Patañjali (the grammarian), in identifying an intermediate structure where the two elements are integrated"]) oder den Abschnitt "1.5 Analysis" [p. 33f.]. Nicht zuletzt dadurch unterscheidet sich dieses Buch, das nach dem Willen des Autors auch ein Kommentar zum Āgama-Abschnitt der Vedāntaparibhāṣā, eines von Dharmarājādharīndra im 17. Jh. verfaßten Werkes, sein soll (p. 26), von einem solchen: Kommentatoren sollten dem Inhalt des (durchaus kritisch) zu kommentierenden Werkes verpflichtet sein; B. dagegen entwickelt seine eigene Philosophie, indem er zwar manches von dem Text (und seinem Kontext) aufgreift, ihn aber letztlich nur als Anknüpfungspunkt für eigene Überlegungen verwendet. Sein Werk erweckt den Eindruck, Opfer zu vieler Überarbeitungen zu sein, zufolge derer Dharmarājas Vedāntaparibhāṣā nicht mehr als ihm zugrundeliegender Text erkennbar ist, womit auch die sehr fehlerhafte Transkription des Textes im Appendix A (p. 327–333) verzichtbar erscheint.

Nach der Einleitung (p. 1–30) und einer Vorstellung der Position im Vedāntaparibhāṣa nebst Erörterung einiger dem Autor in diesem Zusammenhang wichtig erscheinender Begriffe (p. 31–51) werden in dem Buch folgende Themen behandelt:

śabdapramāṇa- wird als mehrstufiger Prozeß, beginnend mit der sinnlichen Wahrnehmung des gesprochenen oder geschriebenen Wortes und mündend im *śābdabodha*- ("linguistically derived understanding"), vorgestellt. Die erste Stufe in diesem Prozeß – und damit jener vorangehende Faktor, ohne den er nicht in Gang kommen könnte – sind die sinnlich wahrgenommenen Worte (p. 52–60). Verschiedene Definitionen des Wortes werden vorgestellt und dann

zu einer integrativen Definition verquickt. Die Silbenstruktur des Wortes ist vom Klang, der es sinnlich faßbar macht, zu unterscheiden (p. 61–83).

Worte bezeichnen ihren Inhalt, mit dem sie nach Ansicht der Naiyāyikas durch eine gottgegebene oder menschliche Konvention, nach Meinung der Mīmāṃsā anfanglos verbunden sind, mittels ihrer Kraft. Verschiedene Konzepte des Inhalts (*artha-*) werden vorgestellt: Im Nyāya bezieht sich das Wort direkt auf das Objekt ("referent"); Mīmāṃsā und Advaita nehmen neben dem Objekt auch die Vorstellung von einem solchen ("referend") an, und B. zufolge erkennt der Advaita mit dem Sinn ("significance") einen weiteren Aspekt von *artha-* an, der die in jedem Kontext verschiedenen Objekte mit der Vorstellung vom Objekt verbindet (p. 84–105).

Daran schließt eine Besprechung der verschiedenen Wirkungsweisen (*ṛtti-*) des Wortes (p. 106–126); neben dem Bezeichnen mittels Kraft gibt es eine sekundäre (*lakṣaṇā-*) Funktion, das Benennen von Ähnlichkeit (*gaṇṇ-*) und die Andeutung (*vyāñjana-*).

Die Erörterung der Rolle des Satzes für den *śābdabodha-* beginnt mit einem Überblick über die verschiedenen Definitionen des Satzes in Nyāya, Mīmāṃsā und Vyākaraṇa (p. 127–142), um dann die Frage zu untersuchen, wie die einzelnen Worte in das Gefüge eines Satzes eingebunden werden, sodaß der Satz als ein über die Summe seiner Teile hinausgehendes Ganzes erscheint (p. 142–163). Bedingungen für dieses Untereinander-in-Beziehung-Stehen der Worte (*saṃsargamaryādā-*) sind syntaktische Erwartung (*ākāṅkṣā-* [p. 164ff.]), sprachliche Nähe (*āsatti-* [p. 180ff.]), semantische Tauglichkeit (*yogya-* [p. 195ff.]) und Intentionalität (*tātparya-* [p. 209–234]).

Das letzte Kapitel ist der Wahrheit ("truth") der sprachlichen Erkenntnis (*śābdabodha-*) gewidmet. Nach einer Erörterung der Lehrmeinung, daß die Wahrheit einer Erkenntnis aus sich selbst evident ist (*svataḥprāmāṇya-*), bzw. der gegenteiligen Ansicht, daß sie einer Bestätigung von außen durch das Vorhandensein von *guṇatva-* ("evidence of excellence") bedarf (*parataḥprāmāṇya-*) – Dharmarāja steht zwischen diesen beiden Positionen –, sowie der wichtigsten Kriterien für Wahrheit, nml. *abādhitva-*, *anadhiगतatva-*, *saṃvāda-*, *prāṇtisāmarthyā-* und *āptaḥbhāva-* (p. 235–287), kommt B. hinsichtlich der Frage, ob *śābdapramāṇa-* für seine Wirkung von anderen Erkenntnismitteln abhängig ist, zu dem Schluß, "that not only does 'testimony' *qua* *śabda* succeed in conveying information, by no means meagre or uninteresting or merely repetitiv, but that it succeeds in many instances of [*sic*] conveying that which is true or truly the case" (p. 291). Die These, daß *śābdapramāṇa-* ein gültiges Erkenntnismittel ist, sieht der Autor bestätigt.

Gewiß enthält das Buch auch eine Fülle von Informationen über die Positionen des Nyāya, Vedānta, der Mīmāṃsā und z.T. der Grammatiker, doch gestaltet sich der Erkenntnisgewinn zufolge des nicht immer systematischen Aufbaus der einzelnen Kapitel für die Leser schwierig, und bisweilen sind Verallgemeinerungen der Preis der Fülle: teilweise wird Kumārila's Meinung stellvertretend für die gesamte Mīmāṃsā referiert (z.B. p. 99); in Mīmāṃsā (und Vedānta) sollen die Worte mit ihrer Bedeutung durch ihre Kraft verbunden sein (p. 94), was aber zumindest für die Prābhākara-Mīmāṃsā nicht zutrifft, der zufolge Worte ihren Inhalt durch die Kraft bezeichnen, ihn aber auch nur ins Gedächtnis rufen können, was ebenfalls Ausdruck der Verbindung ist, aber ohne die *śakti-* vonstatten geht.

I. Wicher

Halbfass, Wilhelm (ed.): *Philology and Confrontation*. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta. Albany: State University of New York Press, 1995. viii + 369p. \$ 19.95 (ISBN 0-7914-2582-7).

PAUL HACKERS indologische Arbeiten, die bis auf einige Ausnahmen in deutscher Sprache abgefaßt waren, haben schon aus diesem Grunde international nicht die Beachtung gefunden, die sie verdienen. Einzelne Forscher hatten indes bereits für ihren Privatgebrauch unveröffentlichte Übersetzungen ins Englische angefertigt. Es ist das Verdienst von W. Halbfass, solche vorhandenen Übersetzungen von HACKERS kleineren Schriften zum traditionellen und modernen Vedānta gesammelt, weitere veranlaßt bzw. selbst vorgenommen und zusammen mit fünf von HACKER (H.) in englischer Sprache publizierten Aufsätzen im vorliegenden Band vereinigt herausgegeben zu haben. Die deutschen Originale sind sämtlich in den von L. SCHMITHAUSEN, der auch zur vorliegenden Sammlung ein kurzes Vorwort (p. viif.) schrieb, herausgegebenen 'Kleinen Schriften' (Wiesbaden 1978 [= KS]) H.s enthalten, ebenso wie die hier wieder abgedruckten fünf auf Englisch abgefaßten Aufsätze.

Der Herausgeber des Bandes hat ihm mit gutem Grunde den Titel 'Philology and Confrontation' gegeben. Schlägt man im 'Oxford English Dictionary' nach, so findet man s.v. 'confrontation' die folgenden Bedeutungsangaben: "1. The bringing of persons face to face, esp. for examination and eliciting the truth" – "2. The action of bringing face to face, or together, for comparison". Im Lichte dieser Bedeutungsangaben hätte der Titel im Sinne H.s kaum treffender gewählt werden können. Denn dies war es in der Tat, worum es ihm in seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit indischer Philosophie und Theologie ging. Die Aufgabe des Philologen bestand für ihn zunächst darin, den jeweiligen Text "zu Wort kommen zu lassen, ihn beim Wort zu nehmen und seine Worte zu interpretieren". Schon bei der Interpretation ist oft der kontrastierende Vergleich mit europäischen und/oder christlichen Konzeptionen notwendig, um indische Begriffe, Denkformen und Lehren in ihrer Eigenart zu erkennen, reflexiv bewußt zu machen und mit ihren Schattierungen beschreibend zu erfassen. Ein solches gegenüberstellendes Vergleichen entspricht der zweiten im OED angegebenen Bedeutung von 'confrontation'. Hierbei ist das Unterscheiden wichtiger als die Feststellung von Ähnlichkeiten, da diese, für sich allein betrieben, allzu leicht zu falschen Gleichsetzungen führt (vgl. KS 758).

Letztliches Ziel des gegenüberstellenden Vergleichens aber muß es sein, im Sinne der ersten Bedeutung durch eine solche Gegenüberstellung über die Prüfung die Wahrheit zum Vorschein zu bringen. Damit ist das Leitmotiv angesprochen, das H.s wissenschaftlichen und persönlichen Weg bestimmt hat: der unbedingte Wille zur Wahrheit, *sanctus amor veritatis*.

In seiner ausführlichen und kundigen Einleitung (p. 1–23) geht W. Halbfass auf H.s wissenschaftliches Lebenswerk und insbesondere – der Thematik des Bandes entsprechend – auf seine Arbeiten zum traditionellen und modernen, neuhinduistischen Vedāntismus ein. Dabei setzt er sich v.a. in zwei Punkten kritisch mit H.s Ergebnissen und Beurteilungen auseinander. Der erste dieser Punkte betrifft H.s Beurteilung des Neuvedāntismus. Er vermißt dort (p. 8–10), speziell in H.s Aufsatz 'Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus' (KS 531–564 ≈ p. 273–318) von 1961, den "fundamental respect" (p. 8), den H. dem traditionellen Vedāntismus stets entgegenbrachte, und vermutet als Grund dafür eine apologetische Tendenz im Sinne einer Verteidigung der "European tradition" (p. 9). Hierzu möchte ich darauf hinweisen, daß sich H.s Kritik in diesem Aufsatz ebenso entschieden gegen

Schopenhauers Willensmonismus als mögliche Basis einer Ethik richtet wie gegen den Erkenntnismonismus des Vedāntismus (KS 562 ≈ p. 305f.), und daß H. andererseits die Ansätze zu einer auf einer variablen Form des Monismus beruhenden Ethik, wie sie in der Bhagavadgītā (VI 31f.) und später in der Prahlāda-Legende des Viṣṇupurāṇa erscheint, ausdrücklich anerkennt und würdigt (KS 540, 544 & 563 ≈ p. 283, 287f. & 307 [vgl. Inklusivismus, Wien 1983, p. 25]) und auf die Möglichkeit der Weiterentwicklung dieses Gedankens für das moderne indische Denken hinweist (KS 563 ≈ p. 307).

Der zweite Punkt betrifft H.s Inklusivismusbegriff im Verhältnis zum europäischen Toleranzbegriff und dem von H. als Schlüsselbegriff für die Haltung des frühen Christentums gegenüber heidnischem Gedankengut wiederentdeckten Begriff der 'Benutzung' (χορηγία/Chrêsis). Hier sieht der Herausgeber wiederum in H.s Inklusivismusbegriff einen Ausdruck der Selbstbehauptung seiner christlichen Identität (p. 12). Dieser Begriff hat eine lebhaft und noch andauernde Kontroverse bis hin zur Bestreitung seiner Brauchbarkeit ausgelöst.

Die in H.s Inklusivismus-Vortrag am Schluß ausgesprochene Behauptung, der Inklusivismus als "geistige Haltung" sei "auf Indien beschränkt" (Inklusivismus, p. 28), kann, wie bereits G. OBERHAMMER gesehen hat (p. 105), nicht bedeuten, daß in anderen Kulturen niemals ein Fall eines geistigen Verhaltens vorgekommen wäre, das gegenüber anderem Gedankengut inkludierend verfuhr und das man somit als inklusivistisch bezeichnen könnte. Sie kann nur bedeuten, daß in anderen Kulturen eine spezifische Denkform (oder, wenn man hier noch weiter differenzieren will oder muß, ein Komplex von Denkformen) als Denktradition oder Denkgewohnheit fehlt, die in Indien seit ältester Zeit besteht und für die H. den Begriff 'Inklusivismus' geprägt hat. Umgekehrt hat er ausdrücklich eingeräumt, daß eine Chrêsis auch außerhalb des Christentums vorkomme und eine allgemeinemenschliche Basis habe (Theological Foundations of Evangelization, ed. J. DÖRMANN, St. Augustin 1980, p. 76). Auch den "Inklusivismus der Kraft/Stärke", den er im frühen Buddhismus (und auch im Viṣṇupurāṇa) sieht (Inklusivismus, p. 24 & 27f.), möchte H. zwar "doch lieber in die allgemein indische Praxis des Inklusivismus als eine besonders qualifizierte Sonderform einordnen" (p. 28), erkennt aber offensichtlich auch nicht in seinem Charakter als "Umdeutung" eine Annäherung an die Chrêsis-Konzeption. Eine Hypostasierung der Begriffe 'Inklusivismus' und 'Chrêsis' lag ihm gewiß fern.

Gegen eine undifferenzierte und den Begriff sozusagen pauschal hypostasierende Verwendung hat er sich gerade auch im Falle des europäischen Toleranzbegriffs gewendet, der keineswegs eindeutig ist und seit der Aufklärung zu den meistgebrauchten und zugleich meistmißbrauchten Begriffen zählt. Die Geschichte dieses Begriffs, seiner jeweiligen Inhalte und seiner geistesgeschichtlichen und politischen Wirkungen ist noch zu erforschen. H. hat hierfür mit seiner Differenzierung zwischen verschiedenen Inhalten des Begriffs wichtige Vorarbeit geleistet (s. KS 376ff.). Der Toleranzbegriff ist dem traditionellen indischen Denken unbekannt, und es fehlen dort auch die Voraussetzungen dafür, wie die (letztlich wohl auf M. Luthers 'Ich im Glauben' zurückgehende) Idee der individuellen Freiheit und Gleichheit der Menschen. Es ist aber durchaus legitim zu fragen, ob und in welcher Weise es im alten Indien 'tolerantes' Verhalten im Sinne unserer Begrifflichkeit gegeben habe. H. kam zu dem Ergebnis, daß das, was von uns aus gesehen als doktrinaire Toleranz in Indien erscheinen konnte, sich als ein Ein- bzw. Unterordnen des jeweils anderen Gedankengutes in der Weise des Inklusivismus bzw. Gradualismus erweist, dem der europäische Toleranzbegriff eben nicht gerecht wird.

Konfrontation, um die Wahrheit zum Vorschein zu bringen, war das Prinzip H.s im Dialog mit der eigenen europäischen Tradition ebenso wie im Dialog mit Indien: "True dialogue, after all, is not non-committal talk but engagement in a common search for the truth" (Foundations, p. 76).

K. Rüping

Clooney, Francis X., S.J.: *Seeing Through Texts. Doing Theology among the Śrīvaiṣṇavas of South India* (with a Foreword by P.J. GRIFFITHS and L.L. PATTON). [SUNY Series, Toward a Comparative Philosophy of Religions]. Albany: State University of New York Press, 1996. xxi + 351p. \$ 24,95 (ISBN 0-7914-2996-2).

This book is about the songs of the Tamil poet Śatakōpan composed in the 9th century A.D. as his *tiruvāymoli* "holy word of mouth" (p. 5), and about the commentaries on these songs by the teachers of the Śrīvaiṣṇava Hindu tradition in the 12–14th centuries. It also proposes a method of doing theology at the end of the 20th century among the poet-saints and teachers of a particular tradition.

The goal is "to read some ancient devotional hymns and commentaries on them in a way that opens into the wider set of concerns that occupy us today" (p. xvii). It is theological in the sense of "probing the importance of religious roots, deep beliefs, intense love and the ways in which we make these evident" (p. xviii) and of "examining ... how we bring what we most deeply care about into our scholarly work" (ib.).

The book begins with a song about a young woman who went with her neighbours to visit the temple of Viṣṇu in South India, and about the impact of this visit in her life. The vision of God becomes totally engaging, and the description of her temple visit is also meant to provoke its listeners to do the same. In this context some pertinent questions being not merely of academic interest are raised, such as concerning the possibility for someone outside the Vaiṣṇava tradition to be drawn into this experience and get transformed by it, or "what one brings to the reading of religious texts and what one gets from that reading" (p. 247).

The main thrust of C.'s study is to make the text alive for the readers of today who, on their part, are expected to bring in something about him-/herself, textually and biographically. One of the goals C. pursues is to illustrate how one's own literary profile affects one's reading. For this purpose he juxtaposes the following six texts to the *Tiruvāymoli* of Śatakōpan: the 'Song of Songs' (p. 259ff.), the Gospel according to St. John (p. 264ff.), the 'Journey of the Mind to God' by Bonaventure (p. 268ff.), the 'Spiritual Exercises' of St. Ignatius Loyola (p. 277ff.), the prayer of Hans Urs von Balthasar (p. 284ff.), and finally the works of the Mīmāṃsā and Vedānta schools of theology (p. 290ff.). In the line of Jacques Derrida this juxtaposition aims at the "collage effect" (p. 257). Such "boundary crossing" (ib.), no doubt, opens the door to a wealth of possibilities, but could be disturbing and demanding even for the open-minded reader. In any case, it is rather provocative.

Is this a new way of doing theology in a cross-cultural context? At all events it presupposes a theology of religion where one has already worked out his/her position as a follower of a particular religion vis-à-vis the rest. Given such "a spiritual possibility" or "a carefully cultivated intellectual virtue" (p. 310), the undertaking seems attractive.

One must admit that with his book C. has set a new trend, providing the Śrīvaiṣṇava tradition with a new context and a new horizon by restructuring Śatakōpan's songs with patient care and in depth: juxtaposed to Christian texts, they assume a fresh significance together with their counterparts.

By this method of doing theology in a multireligious context, a method which he began to develop already in his earlier book 'Theology after Vedānta' (1993), C. shows a new way of looking at texts, and he does it in a persuasive way by being biographical, by revealing to his reader his own spiritual journey and the changes he himself has undergone. Thereby the present volume offers a severe challenge to those indologists who tend to reduce textual studies to archeology, and to the comparative 'religionists' who claim to remain uninvolved in the process of dialogue between the reader and the text.

A. Amaladass, S.J.

Hughes, John (ed.): *Self Realization in Kashmir Shaivism. The Oral Teachings of Swami Lakshmanjoo* (with a Foreword by L. NELSON). Albany: State University of New York Press, 1994. xxxiv + 139p. \$ 16,95 (ISBN 0-7914-2179-1).

Swami Lakshmanjoo (in anderen Publikationen: Rājānaka Lakṣmaṇa, Swami Lakshman Jee, Lakshman Joo Brahmācārīn u.a.) war der letzte bedeutende Meister des sogenannten Śivaismus von Kāśmīr (1907–1991), der eine vertiefte Kenntnis der Texte und der Tradition mit spiritueller Praxis und Lehre verband. Er hat früh Texte in Sanskrit – teils mit Hindī-Kommentar – herausgegeben, wie Abhinavaguptas Kommentar zur Bhagavadgītā, Utpaladevas Śivastotrāvalī, Sāmbapañcāśikā, Kramanayapradīpikā u.a.m. Fast alle Indologen, die sich auf den Śivaismus von Kāśmīr spezialisiert haben, haben von ihm gelernt und mit ihm die Texte der Schule studiert. Die englischen und französischen Übersetzungen von JAIDEVA SINGH und L. SILBURN sind das Ergebnis dieser Arbeit; aber auch Alexis Sanderson, André Padoux u.a. haben mit ihm studiert.

Sein amerikanischer Schüler John Hughes hat im vorliegenden Band Texte gesammelt, die während seiner Belehrungen (in Englisch und auch in Kāśmīrī [hier übersetzt]) aufgenommen wurden. Es handelt sich also um für den Druck überarbeitete 'oral teachings'. Diese enthalten Kommentare zu und paraphrasierende Übersetzungen von Abhinavaguptas Bodhapañcadaśikā und Kṣemarājas Parāpraveśikā. Ferner bieten die spirituellen Vorträge auch Kommentare zu den Yogasūtras im Lichte des Śivaismus, zum Netra- und Svachchandatantra, zu Abhinavaguptas Tantrāloka u.a.m. Dabei wird die Interpretation dieser Texte durch die lebendige Tradition verdeutlicht. Der Band enthält außerdem einen in Sanskrit verfaßten und 1965 bei der Tantra-Konferenz in Benares gehaltenen Vortrag über Kuṇḍalinī, der hier mit einer paraphrasierenden Übersetzung abgedruckt wurde.

Sowohl L. NELSONS Vorwort als auch die Einführung von H. (p. 1–20) geben einen Einblick in das Leben und das Werk des Meisters. Man erhofft sich mehr Biographisches in zukünftigen Publikationen. Die Sanskrit-Texte sind in den Appendizes beigegeben, und ein Index vervollständigt den Band. Das Buch enthält zudem 23 Fotos von Swami Lakshmanjoo, seinen Eltern und Lehrern. Dabei ist allerdings zu bedauern, daß H. statt der historisch bedeutenderen und authentischen Aufnahmen aus Kāśmīr Fotos seiner Fami-

lie und solche aus der letzten Zeit seines Lebens bzw. von seinem kurzen Aufenthalt in Amerika publiziert hat.

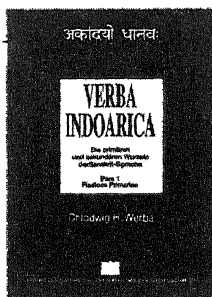
Die Herausgabe von Texten aus der lebendigen Tradition ist immer ein schwieriges Unternehmen, das in diesem Buch nur unvollständig gelungen ist (z.B. was genaue Zitate, Quellenverweise usw. betrifft). Trotz dieser Schwächen ist der Leser dankbar, daß diese aus der authentischen Tradition stammenden Texte der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden.

B. Bäumer

WERBA, Chlodwig H.

Verba IndoArica

Die primären und sekundären Wurzeln der
Sanskrit-Sprache. Pars I: Radices Primariae



1998,
590 Seiten, 15x24 cm, bro-
schiert,
ISBN 3-7001-2628-X
ATS 690,-
DEM 94,50 CHF 86,-

3200 Jahre Sanskrit und
fast 200 Jahre seiner
Erforschung werden in 663
Lemmata dokumentiert, die
alles repräsentieren, was
die bis heute lebendig
gebliebene Kultursprache
des alten Indiens an Verben
aus dem Urarischen des 3.
bis 2. Jahrtausends v. Chr.
erbt hat. Erstmals bilden
an die 500 ausgewertete
Sanskrit-Texte dafür eine
sichere und umfassende
Basis. Ein Schlüssel zur
klassischen Sprache und
zum lebendigen Geist
Indiens!

Sanskrit *as*⁸ 'be', together with its Old-Persian and Avestan counter-part *ah* originating from Proto-Indo-Iranian **Has* (3/2nd millennium BC) and being a cognate of New-English *is* via its Proto-Indo-European source **h₂es* (4th/3rd millennium BC), Skt. *dam*²⁹³ 'subdue', going back via PII **damH* to PIE **demh₂* (together with its NE cognate *tame*), Skt. *vas/ús*⁵³⁶ 'spend the night', the source of which (as of OP/Av. *vah*) is PII **Hu₂s*, ultimately deriving from PIE **h₂ues* (as NE *was*), and 660 further mono/(bi)syllabic items which as basic verbal morphemes express an action, a state or a becoming, constitute the group of what is to be called the *primary roots of Sanskrit*, from which nearly two thirds of the exceedingly rich verbal inventory of the best- and longest continually documented Indo-European language of Asia are formed, as well as perhaps nearly a half of the nominal inventory. To present these *roots* and the stems and word-forms built on their basis as reliably as possible, nearly 500 texts composed over four millennia have been thoroughly exploited, from the *Rgveda Samhitā* (2nd half of the 2nd millennium BC) to Jagannātha's *Bhāmimilāsa* (17th century AD), from Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī* (6th century BC [?]) to Nārāyaṇa Bhaṭṭa's *Dhātukāvya* (1st half of the 17th century AD), together with the body of published academic scholarship on the language and literature of (Vedic, Epic, Classical and Hybrid) Sanskrit since CHARLES WILKINS' *The Radicals of the Sanskrit Language* (London: East India Company, 1815) has been studied and duly cited. Concerning the mode of primary quotations, the standards of FRIDERICUS ROSEN's *Radices Sanscritae* (illustratas edidit F.R. Berolini: Ferdinand Dümmler, 1827), NIELS L. WESTERGAARD's *Radices linguae Sanscritae* (ad decreta grammaticorum definivit atque copia exemplorum - exquisitorum illustravit N.L.W. Bonnæ ad Rhenum: H.B. König, 1841) and the two *Petersburger Wörterbücher* (1855-1889), all of them citing the *loci* explicitly, have been combined with that of WILLIAM DWIGHT WHITNEY's *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language* (Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1885 [repr. New Haven: American Oriental Society, 1945]), referring only to the text-strata. This combination helped, on the one hand, to avoid the many mistakes made by the latter in his famous monograph and, on the other, to enable the reader/user to check whatever he or she wants by referring to the quotes given. Thus the use of the first part of the *Verba IndoArica*, to be called *ākādayo dhātavaḥ 'ak/ac* and the other (662) roots', because it starts with **ak/ac* 'see' (< PII **Hak/ē* < PIE **h₂ok⁴*), a root which is not productive on the synchronic level of the language and is therefore marked with an asterisk, overlooked (not recognized) by WHITNEY in his *Roots* as were 91 others (marked in bold print), will be facilitated, as even the preverbs used in combination with finite or infinite verb-forms are duly recorded and their semantics amply documented.

